Eric Voegelin

As religiões políticas



Passagens

vega

O presente texto demonstra a extrema clarividência de Voegelin. Escrito em 1938, *As Religiões Políticas*, é um registo quase único dos primórdios do regime nazi feito através do camuflado estudo de religiões políticas do passado.

Este ensaio adquire uma importância central na nossa era quando, cada vez mais, muitos dos grandes conflitos que abalam o nosso mundo têm a sua origem em tensões religiosas.

O entendimento da essência política de muitas religiões é, pois, central para a compreensão da própria organização do nosso real, pelo que este texto é hoje tão ou mais actual do que na época em que foi lançado.

De registar ainda que a sua circulação foi desde logo proibida na Alemanha e que, por esse motivo, toda a edição foi apreendida pela Gestapo.

Eric Voegelin (n. 1901/ /m. 1985) é muito justamente considerado um dos mais importantes filósofos do século XX.

Nascido em Colónia, estudou na Universidade de Viena, onde se tornou professor de Ciência Política. Em 1938 foge do regime nazi, emigrando para os Estados Unidos com a esposa e, em 1944, adquirem ambos a cidadania norte-americana.

Tendo feito boa parte da sua carreira na Universidade Estadual da Louisiana, Voegelin foi ainda professor na Universidade de Munique e no Instituto Hoover da Universidade de Stanford.

O seu pensamento filosófico incidiu principalmente sobre a História e o próprio pensamento filosófico. Publicou vários volumes e mais de uma centena de artigos.

A Vega publicou já o seu ensaio fundador, *A Natureza do Direito*.




ISBN 972-699-697-X
9 789726 996972

Autor: *Eric Voegelin*
Título: *As Religiões Políticas*
Título original: *Die politischen Religionen (1938)*
Tradução: Teresa Marques da Silva,
com base na francesa de Jacob Schmutz
Imagem da capa: Estátua do BUDA destruída pelos Talibãs
Director de Colecção: *José A. Bragança de Miranda*
Revisão: *Alice Araújo*

Apartado 41034
1506-001 Lisboa Codex
Fotocomposição, paginação e fotolitos: *Álvaro Antunes*
ISBN: 972-699-697-X
Depósito Legal: 184653 / 02
Impressão e Acabamento: Gráfica Central de Almeirim, Lda.

Eric Voegelin

As religiões políticas

prefácio
de
Jacob Schmutz



Passagens

A profecia de Fiore

A pequena obra que se vai ler teve um destino assaz particular. Foi publicada pela primeira vez em Viena, pelas Edições Bermann-Fischer, em Abril de 1938, algumas semanas após a proclamação do *Anschluss* por Hitler. Com excepção de alguns exemplares, toda esta primeira edição foi confiscada pela Gestapo mal saiu do prelo, e o seu autor inscrito na lista negra. Um ano mais tarde foi reeditada em Estocolmo, mas a devastação da guerra impediu a sua difusão, vindo a cair no mais absoluto esquecimento. Entretanto o seu autor tinha conseguido chegar aos Estados Unidos: Eric Voegelin, então professor na Universidade de Viena, fora interdito de ensinar pelo ocupante nazi. A densidade, a rápida sucessão dos capítulos e o tom quase solene do ensaio atestam a pressa com que foi escrito, num momento em que o barulho das botas se tornava cada vez mais persistente. Porém, este opúsculo veio sobretudo a revelar-se ser um verdadeiro ponto de charneira na vida, como na obra, de Eric Voegelin: com efeito, vêem-se aí despontar todas as preocupações e temáticas que viriam a ser as dos cinco volumes de *Order and History*, publicados de 1956 a 1987, uma obra gigantesca que lhe iria assegurar progressivamente uma celebridade incontestada nos Estados Unidos, enquanto o velho continente o continuava estranhamente a ignorar.

Nascido em 1901, em Colónia, Eric Voegelin cresceu na Áustria, tendo feito os seus estudos de direito na Universidade de Viena, nesta cidade que simboliza, mais do que qualquer outra, o suicídio de uma certa modernidade através do dos seus próprios filhos. Aí apresentou a sua tese, em 1922, sob a direcção do sociólogo Othmar Spann e do jurista Hans Kelsen, o autor da constituição austríaca de 1920 e conhecido pela sua *reine Rechtslehre*, uma teoria pura do direito, que Voegelin iria mais tarde contestar duramente. Através de bolsas de estudo, foi-lhe possível prosseguir os seus estudos nos Estados Unidos e em França, estadas que virá a qualificar de saudáveis, pois permitiram-lhe desviar-se das eternas problemáticas epistemológicas neo-kantianas que então dominavam o mundo universitário germânico. De volta a Viena, foi nomeado professor de Ciências Políticas e de Sociologia, em 1929, pela faculdade de direito da universidade. Toda a sua obra, até 1938, permaneceu dominada pelos grandes debates constitucionalistas e jurídicos da época, nascidos em torno dos textos de Max Weber, Georg Jellinek, Carl Schmitt e, sobretudo, de Hans Kelsen, e estimulados pela ascensão do autoritarismo político em toda a Europa. Mas, para além dos conflitos políticos, Voegelin tinha também o maior interesse por todas estas correntes literárias e artísticas de que a Viena de entre-guerras foi o palco. Especialmente, a luta contra a degradação da língua alemã, conduzida pelo círculo do poeta simbolista Stefan George e pelo jornal *Die Fackel* de Karl Kraus, exerceu uma importante influência sobre o tipo de abordagem e o estilo de Voegelin no início da sua obra. Foi neste clima que publicou as suas primeiras obras, tendo tido todas o mesmo funesto destino que *As Religiões Políticas*, de modo que hoje em dia é quase impossível poder encontrá-las. Assim, é com um Prefácio

de 20 de Janeiro de 1933, dez dias antes de Hitler aceder à chancelaria do Reich, que Voegelin consegue fazer publicar, através dos editores alemães, dois livros consagrados às relações entre a ideia de raça e a ideia de Estado na história e que, sem dúvida, constituem ainda hoje uma das mais acabadas tentativas de refutação sistemática do biologismo nazi[1]. Contudo, estas duas obras permaneceram virtualmente desconhecidas, já que, no fim do mesmo ano, quase todos os exemplares terão sido confiscados e destruídos pela polícia política do III Reich. Foi então em Viena, em 1936, que publicou *O Estado Autoritário*, um livro em que se declarava contra qualquer tentativa de reduzir o político ao jurídico e que marcou a sua ruptura definitiva com Kelsen[2]. Voegelin desenvolveu a sua intuição de que a raiz do Estado deve ser procurada na natureza profunda do homem e na sua relação com a realidade, a partir da análise das ideologias e do simbolismo político; e foi através das obras de Aristóteles, de Averrois e de São Tomás de Aquino, que tentou explicar as origens do Estado totalitário da sua época. Este interesse crescente pelo substracto religioso e metafísico da ideia de Estado, confrontado com a forte ascensão dos movimentos de massa nazi, fascista e bolchevista, motivou-o a redigir *As Religiões Políticas* em 1938, um verdadeiro ataque contra todas as ideologias do seu tempo.

---

[1] Trata-se das obras *Rasse und Staat* [*Raça e Estado*], Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933, e *Die Rassenidee in der Geitesgeschichte von Ray bis Carus [A Ideia de Raça na História das Ideias de Ray a Carus]*, Berlim, Junker e Duennhaupt, 1933.

[2] *Der autoritäre Staat*, Viena, Springer, 1936. Também este livro constitui hoje uma raridade: durante a conquista de Viena, em 1945, todos os exemplares que tinham podido ser escondidos dos nazis nos subterrâneos das Edições Springer seriam destruídos por uma bomba incendiária soviética. Nenhum destes primeiros livros voltou a ser reeditado.

Eric Voegelin pertence, pois, a esta geração perdida de intelectuais da Europa Central, exilados voluntários ou forçados face ao avanço do nazismo, que foram fecundar o pensamento universitário do além-Atlântico. Um exílio que deu muitas vezes origem a mudanças completas ou a novos começos e, sobretudo, a um pessimismo quanto ao esplendor da civilização ocidental. Foi o caso de Voegelin, que se tornou professor na Universidade de Luisiana, consagrando então todos os esforços a tentar reconstruir a história do simbolismo político, desde a Mesopotâmia antiga até uma modernidade entendida como votada à crise pela sua própria natureza. E é nisto que o pequeno opúsculo *As Religiões Políticas* nos pode hoje aparecer como quase o esboço de um programa: «É lamentável», escreve Voegelin no seu Prefácio, «ouvir continuamente dizer que o nacional-socialismo não é mais do que uma regressão à barbárie, à tenebrosa Idade Média, aos tempos anteriores aos modernos progressos da humanidade, sem que os que assim falam se interroguem, por um só instante, sobre o facto de que foi precisamente esta secularização da vida que sustentou a ideia de humanidade, que constituiu o próprio terreno em que os movimentos religiosos anticristãos, como o nacional-socialismo, se puderam gerar e desenvolver.» Desde então, a tarefa do historiador será a de interrogar o passado e de ressuscitar, na sua profundidade, as experiências humanas que presidiram ao advento das ideias modernas. Tal será também o objectivo da sua *Nouvelle science de la politique*, o primeiro livro do exílio, publicado em 1952, e que lhe irá assegurar um começo de celebridade favorecido, sobretudo, pelo protesto generalizado que a obra suscitou no serralho da crítica anglo-saxónica. Voegelin retomará aí a maior parte dos fenómenos tratados no seu ensaio sobre *As Religiões Políticas*, mas de modo

mais profundo e mais matizado[3]. O título, fazendo eco da *Nuova Scienza* de Giambattista Vico, exprime a ambição do seu autor, que foi a de saber inverter radicalmente os métodos positivistas dominantes nas Ciências Políticas e na Sociologia do seu tempo, a fim de reatar a herança metafísica e religiosa da concepção de Estado, mostrando como a ordem política pretendeu sempre representar uma certa forma de verdade, cujo fundamento é exterior a si própria. Só um retorno às categorias da *episteme politike* clássica seria capaz de revelar as experiências fundamentais através das quais o homem interpreta o seu estar no mundo e a sua relação com a realidade tanto imanente como transcendente. Porque é antes de mais esta abertura da alma sobre a alteridade – um tema que ele tomava de empréstimo da filosofia de Henri Bergson, descoberta durante a sua estada em França – que se lhe impôs como o fundamento da humanidade do homem e como fonte da natureza religiosa da sua existência.

Ora, é precisamente esta relação de abertura que teria sido perdida durante a modernidade, com aquilo a que Voegelin irá designar como a lenta «revolta egofânica» do Ocidente[4]: o homem ser capaz de reflectir sobre o seu ego como a única experiência fundamental, eclipsando

---

[3] *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952. Nas suas reflexões autobiográficas, registadas no fim da sua vida, Eric Voegelin lamentará a excessiva amálgama que fazia entre os diferentes fenómenos analisados em *As Religiões Políticas*, e julgará mesmo impróprio ter falado de «religiões», porque induzia a demasiadas confusões com os problemas sobre o dogma e a doutrina. Estranhamente, ele próprio não concedia a este ensaio um grande lugar na sua obra.

[4] O tema da «revolta egofânica» encontra-se desenvolvido em *The Ecumenic Age*, o quarto volume de *Order and History* (Bâton Rouge, Louisiana State University Press, 1974), particularmente pp. 260-266. Este quarto volume só será publicado dezassete anos mais tarde que os

assim as teofanias e as hierofanias da época clássica em que vivia a sua participação no mundo de uma forma aberta. O ponto culminante desta transfiguração egofânica da história será o advento do saber absoluto e a celebração de um homem tornado Deus, especialmente através das filosofias da história de Hegel, de Comte e de Marx. E é neste mesmo movimento que aparece a face sombria do progresso da razão na Idade das Luzes, porque é precisamente este êxodo exterior à abertura compreensiva sobre a totalidade, sobre o *to pan* dos Antigos, em direcção à prisão de uma subjectividade reflectida sobre si própria, que se pretende senhora de todas as coisas, que se gerará o mal-estar e as crises que agitarão esta mesma civilização moderna – crises das quais uma das expressões será a da ascensão dos movimentos de massa, tais como o fascismo e o bolchevismo, e de ideologias cientistas, tais como o positivismo, o marxismo e o freudismo. A modernidade transformou-se neste *Waste Land* que descreve T. S. Eliot, um poeta de quem Voegelin se devia sentir próximo, sobre o solo do qual brotarão estas novas religiões políticas intramundanas, verdadeiros cultos aos quais se submeterá um homem que acredita ter alcançado os pressupostos* divinos. Ao erigir o Estado, a ciência, a raça ou a classe como o *Realissimum*, «o ser mais verdadeiro», tais religiões políticas imanentizam o sentido da existência e tornam-se dispensadores de uma certeza absoluta quanto à ordem das coisas. É por esta razão que Eric Voegelin irá mais tarde caracterizar a essência da modernidade como

---

três primeiros, e vai romper com a perspectiva linear que no início tinha servido de orientação ao projecto: *Israel and Revelation* (vol. III, 1956); *The World of the Polis* (vol. II, 1975) e *Plato and Aristotle* (vol. III, 1957). Um último volume, *In Search of Order*, será publicado a título póstumo em 1987.

* *Arrière-mondes* na tradução francesa.

sendo a progressiva ascensão de uma forma de gnosticismo[5], como a vitória de um modo de conhecimento reivindicativo de uma visão e de um domínio directo sobre as coisas, marcando assim o fim da relação de abertura ao mundo que os Antigos tinham cultivado. Uma das figuras exemplares deste gnosticismo foi-nos já apresentada no pequeno ensaio de 1938, continuando presente em toda a sua obra posterior: Joachim de Fiore, esse monge místico calabrês, falecido no início do século XIII, que havia proclamado o apocalipse do reino do Espírito Santo como símbolo da Idade da Perfeição realizada na terra. Antepassados dos movimentos de massa modernos, tais escatologias medievais marcaram uma etapa decisiva na relação do Ocidente com a sua história porque inauguravam esta tendência recorrente de a querer precisamente extinguir[6], identificando a ideologia do presente como a única detentora da verdade quanto à ordem última das coisas.

É contra este gnosticismo moderno que Voegelin destinava já o seu opúsculo sobre as religiões políticas e que conceberá todo o projecto da sua *New Science of Politics* como um retorno a um conhecimento anterior a toda a construção ideológica, o que o irá conduzir a uma compreensão do político que questiona radicalmente a própria ideia de compreensão. Com efeito, Voegelin sustentará progressivamente a sua filosofia da história sobre uma teoria da consciência, porque foi a partir das tensões e das experiências da consciência dos homens que apareceram os símbolos na ordem política e religiosa.

---

[5] «Gnosticism – The Nature of Modernity», Cap. IV, *The New Science of Politics*, pp. 107-133. Eric Voegelin irá apoiar-se especialmente nos trabalhos sobre a gnose de Hans Jonas.

[6] Posteriormente foram apresentadas interpretações semelhantes da história nos trabalhos de Norman Cohn, Steven Runciman, Jacob Taubes e Karl Löwith.

Desenvolvida principalmente em *Anamnesis*[7] e nos dois últimos volumes de *Order and History*, esta teoria da consciência fornece a chave de toda a sua obra, que então se revela como uma procura permanente, visando ultrapassar o encerramento subjectivista e individualista do homem, a fim de ressuscitar a experiência fundamental da existência como participação no fluxo do mundo, a uma transcendência que lhe escapa para além das clivagens entre razão e paixão e entre objecto do conhecimento e sujeito da percepção. Novamente encontram-se já os seus primeiros sinais em *As Religiões Políticas* onde Voegelin, influenciado pela antropologia filosófica de Max Scheler, parte destas «agitações da condição de criatura» para explicar o desejo de redenção através do colectivismo político. É aqui que a sua crítica ao positivismo jurídico e sociológico dos anos trinta encontra também todo o seu significado: os mitos e as estruturas dos movimentos de massa modernos lembram que a participação do homem na comunidade política permanece uma experiência profundamente religiosa, com um investimento tanto físico como espiritual, e não pode, consequentemente, ser estudada como uma simples «esfera profana» da existência. Os símbolos de ordem política aparecem sempre como uma representação da situação conflitual da existência humana, dilacerada* entre a abertura sobre o desconhecido e o encerramento sobre si própria, e que todas as especulações gnósticas procurarão precisamente ultrapassar apelando para a realização total, quer seja neste mundo intramundano quer no além transcendente.

Na sua obra ulterior, Voegelin tentará restituir a esta abertura da consciência toda a sua ambiguidade original

---

[7] *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und der Politik*, Munique, R. Piper, 1966.

* *Tiraillée* na tradução francesa.

e reconstruir as suas etapas de formação esclarecendo, a partir da noção platónica de *metexis**, esta situação de transiência** que é o lugar próprio do homem no mundo, oscilando continuamente entre a vida e a morte, o ser e o não-ser, o conhecido e o desconhecido. A filosofia da ordem desenvolvida nos cinco volumes de *Order and History* aparece, consequentemente, como a tentativa de articular as experiências e as tensões desta consciência com os símbolos que a exprimiram ao longo da história, segundo graus mais ou menos elevados de diferenciação, de transparência e de reflexividade. Voegelin será assim levado a identificar as duas experiências fundamentais da compreensão que o Ocidente tem de si próprio como os dois «acontecimentos teofânicos» que surgiram das terras da Grécia antiga*** e de Israel: as diferenciações da consciência que realizaram, por um lado, a filosofia grega e, por outro, a Revelação cristã e a habilidade do seu pensamento será a de insistir a sua profunda continuidade para além da sua diferença de natureza. Ao quebrar o carácter compacto dos anteriores mitos cosmogónicos, estes acontecimentos introduzem um grau superior de diferenciação e de racionalidade na consciência humana, tornando-se, assim, fonte da história e do seu sentido. Nem a noese grega, nem a Revelação cristã são, para Voegelin, *uma* filosofia ou *uma* religião, antes constituem duas formas simbólicas fundamentais, através das quais a alma dionisíaca do homem tanto exprime a sua origem como ignora o seu caminho em direcção a este desconhecido que a ultrapassa. Ao interpretar a história como uma sucessão descontínua no tempo dos diferentes graus de abertura da alma face a um ser concebido como

---

* *Metaxy* na tradução francesa.

** *Entre-deux* na tradução francesa.

*** *Hellas* na tradução francesa.

eterno, Voegelin procura, por fim, romper também com toda a perspectiva linear que caracteriza aquilo que ele designa como a «historiogénese»[8] do Ocidente, e que irá denunciar como uma forma de imperialismo espiritual que permite a uma cultura, neste caso a ocidental, tentar interpretar a história centrando-a unicamente sobre si própria, como a única detentora da modernidade, negando assim, virtualmente, toda a humanidade às outras culturas.

Contudo, se a obra americana de Voegelin manifesta uma certa nostalgia dos mundos perdidos de Atenas e de Jerusalém, não é menos confrontada com as exigências do presente. A «restauração das tradições», a que faz apelo nas últimas linhas da sua *New Science of Politics*, não significa um simples retorno a uma «Idade de Ouro» clássica, obscurecida por vinte séculos de dogmatismo gnóstico, antes convida a renovar uma cultura do discernimento político face à realidade do presente. É nisso que o seu encontro com a tradição democrática anglo-saxónica, desde a juventude, foi decisivo[9]. Descobriu, especialmente com as obras dos filósofos do senso comum da escola escocesa do século XVIII, tais como Thomas Reid e William Hamilton, uma via propriamente moderna que procura ultrapassar tanto o cepticismo

---

[8] O conceito de historiogénese encontra-se desenvolvido sobretudo em *The Ecumenic Age*, pp. 67-114, e no artigo «Ewiges Sein in der Zeit», de *Anamnesis*, pp. 254-280. Ver também a compilação *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte*, Peter J. Opitz (ed.), Estugarda, Klett-Cotta, 1988.

[9] O primeiro livro de Eric Voegelin, escrito após a conclusão dos seus três anos de estudos nos Estados Unidos, entre 1924 e 1927, foi consagrado à «forma do espírito americano» (*Über die Form des amerikanischen Geistes*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1928), que trata de Charles S. Peirce, William James, George Santayana, John R. Commons (no qual vê um herdeiro da filosofia do *common sense*), do puritanismo e da teoria jurídica anglo-americana.

como o dogmatismo teológico-metafísico, evitando este ressentimento em relação ao pensamento religioso, cultivado pelas Luzes. Na convicção de que o mundo anglo-saxónico conseguiu manter viva esta cultura do *common sense,* uma forma moderna da *phronesis* aristotélica, aliada a uma compreensão religiosa aberta tal como a encontramos na tradição transcendentalista de Ralph Waldo Emerson a William James, Voegelin partilha, especialmente com Hannah Arendt, a intuição de que só a revolução americana foi capaz de permanecer à altura dos seus ideais de liberdade, enquanto as outras, a francesa, a russa ou a alemã, degeneraram em religiões políticas intramundanas, sucumbindo à transfiguração totalitária da realidade. Se a renovação da filosofia política passa por uma restauração das categorias da *episteme politike* clássica, não poderá, consequentemente, ser reduzida a um simples retorno aos Antigos, o que distingue Voegelin de uma crítica da modernidade tal como a segue, por exemplo, Leo Strauss, em nome do direito natural clássico. Foi também este compromisso que motivou o seu regresso à Europa entre 1959 e 1969, quando foi chamado a fundar o novo Instituto de Ciências Políticas, na Universidade de Munique, e onde iria seguidamente ocupar a cátedra de Max Weber, vaga com a morte do grande sociólogo cuja obra – ironia ou destino? – tantos horizontes tinha aberto ao jovem Voegelin, permitindo-lhe agora demarcar-se dele. Face a um cenário académico que, segundo ele, permanecia cego tanto pelo historicismo como pelo positivismo, Voegelin prosseguirá aí o seu trabalho crítico sobre a renovação das Ciências Políticas como interpretação noética do homem, da sociedade e da História[10]. Talvez apenas a Literatura restasse ainda como o lugar

---

[10] Sobre a compreensão noética do político, ver especialmente «Was ist politische Realität?», em *Anamnesis*, pp. 283-354.

de refúgio onde realmente se exprime a experiência vivida pelo homem moderno face ao mundo, muitas vezes convidando-nos o autor mais a meditar sobre as obras de escritores como Robert Musil, Hermann Broch, Heimito von Doderer ou Max Frisch, que a ler as «ciências políticas» consagradas.

Na verdade, a crítica voegeliana sobre a modernidade pode também parecer desconcertante, por tanto nela se confundir o futuro da civilização moderna com aquilo que ele designa como as diferentes variações de uma mesma tendência de gnosticismo. As suas críticas ao idealismo alemão, às Luzes e à tradição socialista, ou mesmo aos seus contemporâneos como Martin Heidegger ou Rudolp Bultmann, passam frequentemente ao lado do essencial destas ideias, não retendo senão aquilo que ele próprio denuncia como uma deformação ideológica e à sua deriva egofânica. Todavia, ainda que por vezes o sugira, Eric Voegelin não interrogou verdadeiramente estes pensamentos naquilo que constitui a sua contribuição, ao mesmo tempo intrínseca e revolucionária, com a diferenciação interna da consciência do homem moderno, esta consciência que, se se libertou de Deus, procurará recuperar a experiência da sua tensão existencial estendendo a si própria a experiência da transcendência perdida, através das suas dilacerações, das suas angústias, dos seus dilemas e das suas revoltas. Continuou persuadido de que todas as revoluções modernas só poderiam ser pensadas a partir do fundo irredutível do desejo gnóstico que as motiva, segundo a sua própria transfiguração no saber absoluto, a sociedade reconciliada ou as metamorfoses do sobre-homem. A despeito dos seus juízos, por vezes abertamente antimodernos, seria vão, contudo, procurar no apego de Voegelin à relação grega e religiosa com o mundo, simples formas de neotradicionalismo ou mesmo de fundamentalismo, como certos críticos foram tentados a fazer. Face às violências e aos fanatismos do seu tempo,

num mundo dominado por uma cultura falsamente universal, o compromisso de Voegelin esteve próximo do de um Albert Camus, para o qual o homem revoltado recusa, todavia, transfigurar-se em Deus, preferindo «escolher Ítaca, a terra fiel, o pensamento audaz e frugal, a acção lúcida, a generosidade do homem sábio»[11]. E é porque os dois acontecimentos teofânicos, a noese grega e a Revelação cristã, constituem precisamente esta «terra fiel» de cujas margens a Europa foi raptada, que nos devem ajudar a pensar e a criticar a nossa condição presente. No momento em que renascem em todo o mundo tantos novos mitos políticos, onde se ouve ressurgir o apelo ao direito à propriedade da terra, à religião ou à nação, como tantos novos *realissimum*, pode entender-se que a crítica lúcida de *As Religiões Políticas* não terá deixado de conquistar actualidade.

A vontade de voltar às experiências fundamentais a partir das quais nasceram as ideias, sem dúvida que também explica a conivência de fundo que, para além das divergências e das críticas, continua a existir entre o pensamento de Voegelin e o de outros grandes projectos intelectuais do seu tempo, particularmente com a hermenêutica e a fenomenologia, como o testemunha a intensa troca de correspondência com o seu amigo Alfred Schütz. Mas, enquanto a fenomenologia desenvolveu um novo vocabulário técnico, Voegelin contentou-se em ressuscitar os termos tradicionais no seu momento vivo e originário, tal como exprimiam a realidade da consciência na linguagem pré-dogmática da noese clássica e da mística. E se a questão religiosa tinha tanta importância para ele, talvez seja, também, em função do desejo de explicar esta parte irredutível da fé que se aloja no fundo de todo o

---

[11] Albert Camus, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 377.

conhecimento, por mais racional que pretenda ser, e que Voegelin aponta como a marca do mistério que é o próprio facto de existir. Contudo, ele próprio afirma no final deste ensaio que «nem a via do conhecimento, nem a via cristã, podem resolver o mistério de Deus e do ser». Pelo contrário, convida-nos a recolocar, com mais acuidade que nunca, as duas questões leibnizianas sobre o ser como as marcas deste mistério irredutível e é para a sua meditação, mais do que para a sua resolução, que toda a sua obra nos arrasta. Uma obra imensa, escrita por um pensador com um estilo por vezes inspirado, cuja empresa foi muitas vezes comparada às de Spengler, de Jaspers ou de Toynbee. Falecido em Standford, em 1985, deixando uma obra póstuma considerável, Eric Voegelin permanecerá entre nós como um pensador «intempestivo» do político, *unzeitgemäss*, em sentido nietzschiano, cujo pensamento continuará, sem dúvida, a abalar algumas das nossas certezas mais íntimas, especialmente as daqueles que crêem ter desvelado um universalismo qualquer no presente, ou uma qualquer solução final para a história.*

Jacob Schmutz

* As notas são do tradutor francês, excepto as assinaladas com *, que são da responsabilidade da tradutora portuguesa.

Prefácio de Dezembro de 1938

Este estudo sobre as «religiões políticas» foi publicado pela primeira vez em Abril de 1938, em Viena. Por a nova direcção da editora, nas mãos dos comissários nacional-socialistas, não ter feito grandes esforços para a sua difusão, o estudo permaneceu quase desconhecido do público. Contudo, conseguiu ainda assim obter uma atenção suficiente para poder encontrar de novo junto dos leitores compreensivos respostas críticas, como acontecera com os meus escritos precedentes; censuram-me ser demasiado objectivo na minha apresentação, ao ponto de defender todas as imagens do mundo ou todos os movimentos, em particular o nacional-socialismo, o qual se destinava precisamente a combater; faltar-lhe-ia uma tomada de posição ou uma condenação decisivas, que colocariam a minha própria posição fora de qualquer dúvida possível.[12]

Estas críticas dizem respeito a questões fundamentais da situação actual do mundo e à atitude do indivíduo em relação a ele. Existe hoje um tipo ideal de intelectual politizante – e todas estas críticas são muitas vezes exemplo disso – que manifesta a sua profunda aversão pelo nacional-socialismo baseando-se em poderosos juízos éticos; vê a sua tarefa e o seu dever na condução da luta

---

[12] Eric Voegelin refere-se às críticas que lhe dirigiu Thomas Mann, numa carta de Dezembro de 1938.

por todos os meios literários de que se dispõe. Coisa de que também eu sou capaz: a minha rejeição por qualquer forma de colectivismo político pode encontrar-se, por quem souber ler, no verso de Dante colocado no início do estudo; e eu poderia facilmente revelar a amplitude da minha reserva de expressões, mais ou menos rebuscadas, a tal condenação. Mas que eu não me permita expô-la, no quadro destas efusões politizantes contra o nacional-socialismo diante de um grande público, tem as suas razões – numerosas razões. Não posso aqui aflorar senão uma delas, assaz essencial.

O colectivismo político não é somente uma manifestação política e moral; é a sua componente religiosa que me parece muito mais importante. O combate literário como forma de contrapropaganda ética é importante, mas torna-se duvidoso se vier a ocultar o essencial. Mesmo duplamente duvidoso: porque desvia a atenção do facto de, por detrás das acções eticamente condenáveis, se esconder um mal mais grave e mais perigoso; e torna-se equívoco e inoperante se não encontrar um fundamento mais profundo do que um simples código moral. Não quero com isto dizer que o combate ao nacional-socialismo não deva ser conduzido também sobre o plano ético; mas justamente que ele não é suficientemente radical, segundo o meu ponto de vista, porque lhe falta um enraizamento na religiosidade.

Uma consideração religiosa do nacional-socialismo deveria partir do pressuposto que possa existir Mal no mundo; e não o Mal como um modo deficiente do ser, como um negativo, mas como uma verdadeira substância e uma força efectiva no mundo. Face a uma tal substância, não apenas moralmente má, mas também religiosamente maléfica, satânica, a oposição não pode ser conduzida senão a partir de uma força igualmente poderosa, mas religiosamente boa. Não se pode combater uma força satânica somente com moralidade e sentimentos de humanidade.

Contudo, esta dificuldade não se deixa superar por uma simples resolução. Não existe hoje nenhum pensador importante do mundo ocidental que não saiba – e não o tenha exprimido – que este mundo se encontra numa grave crise, num processo de esgotamento cuja fonte se encontra na secularização do espírito, na separação de um espírito que se tornou somente mundano, que se separou das suas raízes e que não sabe que a cura só pode ser trazida por uma renovação religiosa, quer no quadro das igrejas históricas quer fora delas. A renovação só pode partir de grandes personalidades religiosas – mas é possível a qualquer um estar pronto e fazer o que puder para preparar o solo donde se erguerá a resistência contra o Mal.

É neste ponto que os intelectuais politizantes falham completamente. É lamentável ouvir continuamente dizer que o nacional-socialismo não é mais do que uma regressão à barbárie, à tenebrosa Idade Média, aos tempos anteriores aos modernos progressos da humanidade, sem que os que assim falam se interroguem, por um só instante, sobre o facto de que foi precisamente esta secularização da vida que sustentou a ideia de humanidade, que constituiu o próprio terreno em que os movimentos religiosos anticristãos, como o nacional-socialismo, se puderam gerar e desenvolver. A questão religiosa permanece um tabu para estes espíritos secularizados e levantá-la séria e radicalmente hoje parece-lhes duvidoso – talvez também como uma barbaridade ou um retorno à tenebrosa Idade Média.

É por esta razão que, mais do que me juntar ao combate defensivo da ética, me parece importante elucidar sobre as questões religiosas fundamentais da nossa época e descrever o fenómeno do Mal contra o qual convém lutar. Se a minha apresentação dá a impressão de ser demasiado «objectiva» e que «defende» o nacional-socialismo, parece-me ser um sinal do seu valor – porque o diabólico

não é apenas um negativo moral, um horror, mas uma força, e mesmo uma força muito atractiva; e a apresentação seria má se desse a impressão de que não se trata senão de uma questão moral menor, idiota, bárbara ou desprezível. E o facto de eu não tomar a força do Mal por uma força do Bem aparece claramente nas páginas deste estudo, para quem não for insensível às questões religiosas.

Cambridge, Mass., Natal de 1938.

1.

O problema.
O Estado. A religião

«Per me si va ne la città dolente.»

O problema

Falar de religiões políticas e interpretar os movimentos do nosso tempo não apenas como políticos mas também, e sobretudo, como religiosos, não é ainda hoje claro, quando os factos deveriam constranger o observador atento a um tal discurso. A razão desta resistência reside no uso simbólico da língua, tal como foi estabelecido ao longo dos últimos séculos com a dissolução da unidade do Império do Ocidente e a constituição do mundo dos Estados modernos. Falar de religião é falar da instituição da Igreja, e falar de política é falar de Estado. Estas organizações defrontam-se, cristalizadas em unidades distintas e sólidas, e o espírito que impregna estes dois corpos não é do mesmo tipo. O Estado e o espírito mundano conquistaram o seu domínio de aplicação na luta encarniçada contra o Santo Império da Idade Média e neste combate formaram-se símbolos linguísticos que não exprimem a realidade como tal, mas que procuram somente manter e defender os antagonismos desta luta.

Os conceitos do religioso e do político acompanharam as instituições e os seus símbolos; foram para o campo de batalha e dispuseram-se sob o estandarte dos símbolos linguísticos em luta, de maneira que ainda hoje subsistem antagonismos no conhecimento, sob a pressão dos seus meios conceptuais, quando um exame crítico talvez não encontrasse aí senão diferentes casos da efectividade de forças humanas fundamentais mas, no entanto, deveras aparentadas. Os conceitos de religião e de Estado, tal como hoje se associam no uso geral das línguas europeias, e com igual profundidade no domínio mais estreito da ciência, orientam-se sobre modelos bem definidos que encontram o seu significado particular no combate espiritual europeu. Por «religião» entende-se as manifestações do tipo do cristianismo e das outras grandes religiões redentoras; por «Estado» entende-se as organizações políticas do tipo do Estado-Nação moderno. Para compreender convenientemente as religiões políticas devemos, portanto, alargar o conceito do religioso de maneira a poder explicar não somente as religiões redentoras mas também as outras manifestações que percebemos como religiosas no desenvolvimento dos Estados; e, depois disso, deveremos examinar o conceito de Estado, a fim de saber se este não diz verdadeiramente respeito a mais nada senão às relações de organização mundanas e humanas, sem relação com o domínio do religioso.

O Estado

Uma definição escolar de Estado, que até hoje niguém suspeitou de ter pretensões religiosas, diz que o Estado constitui uma união associativa de homens sedentários, dotada de um poder soberano originário. Muitos dos elementos desta definição dizem manifestamente respeito a factos da experiência concreta: homens, associados,

sedentários, sobre um território. Contudo, um outro elemento, o poder soberano originário, desperta as dúvidas. «Originário» não pode significar senão o facto de o poder não ter outra fonte senão a do próprio Estado, que não pode derivar de nenhuma outra parte, que é absoluto. Um olhar sobre a realidade revela que tal afirmação é falsa. Um poder absoluto, originário, é um poder acima de todos os poderes; não há outro poder ao seu lado, nem acima dele e, abaixo dele, somente os poderes que lhe são devotos. Ora, apesar disso, o poder do soberano tem barreiras no seu interior, porque existem coisas que nenhum soberano pode fazer sem ser derrubado, e barreiras para o exterior, face aos outros poderes soberanos.

Tal pluralismo de poderes leva-nos a repor a questão da sua proveniência. O carácter originário do poder, a sua supremacia, tem um sentido superlativo, ou seja, a afirmação de que o poder em questão é o mais alto. Para Dante é óbvio que o pluralismo dos poderes exigia a questão da sua legitimação e da sua ordem, com o objectivo de encontrar a fórmula para a unidade dos numerosos poderes e de depor a supremacia no princípio divino da unidade da ordem do poder. Na nossa definição escolar não encontramos tal compromisso. A supremacia afirma-se aí simplesmente como o sentido de uma constatação empírica, que aspira à verdade. A completa desarticulação da ordem da criação encontra-se, por assim dizer, decapitada por ela, a cabeça divina é abatida e no lugar do deus transcendente, o Estado impõe-se no mundo como a condição última e a origem do seu próprio ser. Embaraçando-se mutuamente, a pluralidade dos poderes faz surgir a ideia de uma unidade englobante – a menos que, traindo a marcha do entendimento, não nos detivéssemos nesta etapa e acreditássemos que o mundo era povoado de poderes demoníacos, todos igualmente originários, e que a questão da unidade fosse desprovida de sentido. A afirmação do ser originário afasta-se da via

do pensamento analítico: desloca-se para além das regras do exame, submetido a raciocínio, das matérias conhecidas; recusa o discurso racional; o espírito que a pensa deixa de ser um parceiro da discussão para se tornar no facto de uma outra ordem, do qual deveremos retraçar as origens.

A definição escolar deixa-nos, de resto, em apuros e não podemos continuar a tactear sem que remontemos às fontes históricas a partir das quais brotou esta afirmação. Hegel foi quem estabeleceu esta tese segundo a qual o povo, enquanto Estado, constituía o Espírito na sua realidade imediata e, consequentemente, o poder absoluto sobre a terra. O seu poderoso entendimento não se deixava deter por detalhes; tira daí, firmemente, as ilações. Se o Estado é o poder absoluto, então não pode haver barreiras no seu seio. Do mesmo modo, é dele que depende a mecânica da ordem e do dever, da total obediência e da abdicação do pensamento e do raciocínio individual, a ausência do espírito individual e ao mesmo tempo a intensa presença do espírito que se dilui no Estado. A coragem do particular no Estado não é pessoal mas mecânica, não é a de uma pessoa particular mas a de um membro do todo. O Espírito, tornado Estado e não um acaso, inventou efectivamente os mecanismos do assassínio para transformar a figura pessoal da coragem em forma impessoal; a intenção do assassínio dirige-se contra o inimigo no abstracto e já não contra uma pessoa.

Agora já percebemos mais claramente o que está em jogo: não se trata da validade de uma definição mas de uma questão de vida ou de morte; mesmo mais: trata-se de saber se o homem pode existir pessoalmente, ou se se deve diluir num *Realissimum* que o ultrapassa. O contacto de homem para homem é interrompido, figuras espirituais desumanas defrontam-se e o homem é transformado numa simples peça da engrenagem, agindo mecanicamente, batendo-se e matando abstractamente para o exterior. O poder

de o Estado ser originário ou absoluto deixa de ser um juízo de um sujeito conhecedor, tornando-se no dogma de um crente. A existência do homem perde uma parte da realidade na sua vivência própria, o Estado restitui-lha e afirma-se como o único real verdadeiro, do qual emana um fluxo de realidade para os homens e os faz reviver de maneira englobante, como as partes de uma realidade sobre-humana. Penetrámos aqui no coração de uma experiência religiosa, e as nossas palavras descrevem um processo místico.

Face ao exterior, os espíritos dos povos que se manifestam nos Estados apresentam-se em relações mútuas bem determinadas e erguem-se, consequentemente, em espírito do mundo. Mantêm-se face a ele como os momentos da sua realização na história, numa relação semelhante à dos homens face ao Estado, e funcionam como as suas peças. A ascensão e o declínio dos Estados na história constituem o derradeiro julgamento do espírito, face ao qual o espírito de cada povo está condenado à morte mal tenha cumprido a sua hora na terra. Não é um destino cego, o que guia o combate dos Estados pelo poder, antes é nele que se cumpre a Razão do mundo. Os destinos dos povos, tal como são vividos por eles próprios enquanto actores do desenvolvimento da história mundial, têm perante o decreto da Razão o mesmo valor que os destinos dos homens perante o poder absoluto do Estado. Os homens afundam-se perante o *Realissimum* do Estado mas, perante o *Realissimum* do espírito do mundo, é o povo, como o Estado, que se afunda no nada impessoal da sua instrumentalidade. Subsistirá sempre a questão de saber o que é mais surpreendente neste estádio da especulação hegeliana: o imperioso entendimento que rege o mundo forçando a matéria da história na revelação do espírito ou a falta de compreensão para o problema profundo da teodiceia: o espírito do mundo não dispor de outro meio

senão os do sangue e da miséria da humanidade para realizar a sua intenção. A gigantesca construção do sistema com a sua ordem severa curva-se sobre um abismo de niilismo humano, alimentando-se dos desejos de realização numa realidade colectiva.

A religião

O homem vive a sua existência como a de uma criatura e, consequentemente, como algo perpetuamente em questão. Algures nas profundezas, no fundo da alma*, onde ela se agarra ao cosmos, pressente-se um dilaceramento. Situa-se aí o cerne de todas as agitações que se nomeiam, de maneira insuficiente, «sentimentos», e que, consequentemente, se confundem facilmente com os movimentos superficiais da alma a que se dá o mesmo nome. Não é fácil compreender a sua natureza. Homens religiosamente agitados descrevem-nos através de imagens que apenas correspondem aos impulsos que eles reconhecem nas suas próprias agitações. Falam de «sentimento primitivo» – para indicar a profundidade do estrato – ancorado no fundo da vida, mais profundo que os outros sentimentos, e que a partir desse fundo se dilui em toda a existência. Falam da «infinitude do sentimento» para dizer que não se fixa em objectos precisos, mas que se trata de uma palpitação sem direcção, sobre toda a extensão do fundamento. Também o nomeiam «um sentimento da mais pura dependência», para marcar a experiência do vínculo a qualquer coisa de sobrepessoal, de todo-poderoso. Falam de «ser atirado»** e de «abandono»,

---

* *Nombril* na tradução francesa.

** *Etre-jeté* na tradução francesa. Conceitos filosóficos da Filosofia Existencial alemã.

quando as agitações da existência, outrora encerradas nas suas entranhas, foram agora libertadas e o arrastaram. Reúnem-se a partir da *distentio*, da explosão do ser, para voltar a este ponto da sua origem e para que, através do acto da *intentio*, do retorno a Deus, se possam encontrar a eles próprios e encontrar a Deus. E a experiência da reunificação pode elevar-se até à iluminação, na visão do divino. Todas estas agitações que jorram do estado de criatura podem, segundo as situações, ser matizadas de medo, de esperança, de desespero, de felicidade, de calma contemplativa, de inquietude indagadora, de indignação, de resignação, etc.

A riqueza das matizes que tentámos indicar desdobra-se numa única dimensão da experiência religiosa, nas agitações do estado de criatura. Encontra-se desmultiplicada através da diversidade das formas do ser, nas quais a agitação se cumpre e se liberta. Em todas as direcções face às quais a existência humana está aberta ao mundo, o além circundante pode ser procurado e encontrado: no corpo e no espírito, no homem e na comunidade, na natureza e em Deus. O grande número de possibilidades elementares e a infinitude das possibilidades historicamente concretas que se revelam aqui ligam-se às tentativas do conhecimento de si, com todos os seus malentendidos e dilaceramentos para tender em direcção a uma plenitude inesgotável de experiências, com as suas racionalizações e formações de sistemas. Para um, as portas da existência estão abertas de par em par para o deixar contemplar as etapas do ser, depois a natureza inanimada até Deus. O mundo desdobra-se largamente nele, os seus significados confrontam-se numa relação bem reflectida e dão assim lugar a uma ordem ontológica, depois, com a valorização destas etapas do ser, formam uma ordem hierárquica e como resposta à questão da razão do ser, reenviam a uma ordem da criação. Um máximo de acolhimento da realidade

encontra-se ligada com um máximo de racionalidade na ordem e no encadeamento, e encontra-se coroada pela transfiguração dogmática da experiência espiritual e religiosa numa ideia de Deus, tal como o Ocidente a desenvolveu na doutrina da *analogia entis*. A outro, só foi dado o prazer de olhares áridos sobre a realidade, talvez mesmo apenas um único: sobre a natureza, um grande homem, um povo, a humanidade – o que ele tenha visto tornar-se-á para ele em *Realissimum*, o ser mais verdadeiro, que se eleva ao lugar de Deus e lhe esconde, assim, todo o resto – nomeadamente, e sobretudo, o próprio Deus.

Precisámos tanto a questão da complicação das experiências religiosas essenciais, que as dificuldades do seu conhecimento, que tínhamos indicado no princípio, nos aparecem agora claramente. Onde quer que um ser real se deixe reconhecer na experiência religiosa como sagrado, transforma-se em *Realissimum*, no ser mais verdadeiro. Esta transformação primitiva do natural em divino tem por consequência uma recristalização sagrada e axiológica da realidade em torno do que foi assim reconhecido como divino. Universos de símbolos, de signos linguísticos e de conceitos ordenando-se em torno deste centro sagrado, consolidam-se em sistemas, impregnam-se do espírito da agitação religiosa e serão fanaticamente defendidos como a ordem «justa» do ser. O nosso tempo está saturado de ordens religiosas deste género, e a consequência disso é uma confusão babilónica das línguas pelo facto de os signos de uma língua possuírem qualidades sagradas, mágicas e axiológicas profundamente diferentes, segundo o locutor que as emprega. Em geral, a língua hoje deixou de ser uniforme no seio de um povo, antes dilacerada em linguagens particulares segundo as linhas das clivagens político-religiosas. Não dispomos de palavras falando delas próprias com as quais possamos nomear os factos espirituais do nosso campo de estudo.

Os partidários de movimentos que se querem hostis à religião e ateus, erguem-se violentamente contra a ideia de que se possam revelar experiências religiosas nas raízes da sua atitude fanática, quando eles simplesmente veneram algo diferente da religião, contra a qual se batem. Devemos, por isso, tomar uma decisão linguística: as religiões espirituais que encontram o *Realissimum* no fundamento do mundo, designamo-las como religiões «supra-mundanas»; todas as outras, que encontram o divino em elementos parciais do mundo, designamo-las como religiões «intramundanas».

Afastemo-nos das coisas concretas, dos factos existenciais em que reconhecemos o divino, para deixar a recristalização da realidade em torno do *Realissimum* e voltar aos homens, a estes homens que procuram e que descobrem. Uma nova diversidade de clarividência e de alcance do olhar, de acentuações da vontade ou do sentimento, de espiritualidade e de instinto deixa-se entrever. Quando o coração é sensível e o espírito contundente, basta lançar um olhar sobre o mundo para ver a miséria da criatura e pressentir as vias de redenção; se são insensíveis e embotados, serão necessárias perturbações maciças para desencadear sensações fracas. É assim que um príncipe mimado se apercebeu pela primeira vez de um mendigo, de um doente e de um morto – e tornou-se assim em Buda; em contrapartida, um escritor contemporâneo vive a experiência de montanhas de cadáveres e do horroroso aniquilamento de milhares de indivíduos nas conturbações do pós-guerra na Rússia – e conclui que o mundo não está em ordem e tira daí uma série de romances muito comedidos. Um, vê no sofrimento a essência do ser e procura uma libertação no fundamento do mundo; o outro, vê-a como uma situação de infelicidade à qual se pode, e deve, remediar activamente. Tal alma sentir-se-á mais fortemente interpelada pela imperfeição do mundo,

enquanto a outra sê-lo-á pelo esplendor da criação. Um, só vive o além como verdadeiro se ele se apresentar com brilho e com grande barulho, com a violência e o pavor de um poder superior sob a forma de uma pessoa soberana e de uma organização; para o outro, o rosto e os gestos de cada homem são transparentes e deixam transparecer nele a solidão de Deus. E é sobre este vasto horizonte que se estendem os lugares da alma de onde se elevam os êxtases, experiências em que o homem ultrapassa a sua existência: da *unio mystica* no espírito, pela elevação na alegria da comunidade, na dádiva da união com os semelhantes, pela plena dispersão do amor de si próprio na natureza, nas plantas e nos animais, até aos mais profundos sobressaltos do instinto no acto sexual e na embriaguez do sangue.

2.

Akhenaton

A mais antiga religião política de um grande povo civilizado foi o culto do Sol dos egípcios. As suas origens remontam aos alvores da história, mas o seu desenvolvimento, tal como o conhecemos até ao seu apogeu, por ocasião do culto de Akhenaton e da catástrofe que se lhe sucedeu, deixa aparecer quase melhor os contornos do problema do que o permitem os casos ulteriores, ainda que mais bem conhecidos, das civilizações mediterrânicas e europeias.

Os factores determinantes do desenvolvimento em que se expandiu o mito deram-se no início dos tempos históricos. Os reis das primeiras dinastias compreendiam-se já como os sucessores do deus-Sol Hórus, um dos soberanos da dinastia divina que governava o país no começo mítico. Os reis pré-dinásticos dos reinos do Norte e do Sul, então ainda separados, e que são designados sob o nome comum de «servidores de Hórus», acedem à categoria de semideuses, vindo mais tarde a ser venerados como deuses nas cidades onde reinaram. Os primeiros reis históricos, enquanto sucessores de Hórus, usarão com predilecção o seu nome como título, e já, juntamente, o título de «bom Deus»; depois da sua morte, serão igualmente venerados como deuses nos seus templos. Do mesmo modo, a «forma estadista da religião» já é dada no

começo dos tempos históricos: o rei aparece como o mediador entre os homens e os deuses e, teoricamente, só ele possui o direito de venerar os deuses, enquanto que, na prática, se deixa representar na sua função como mediador pelos grandes sacerdotes e pelos colégios de sacerdotes nos diversos templos.

Com tudo isto são igualmente apresentadas as principais figuras da luta política interna e religiosa pelo poder. Existem numerosas divindades locais, cujos campos de poder nem sempre estão claramente limitados uns em relação aos outros; nas grandes cidades, não existe somente um deus-Sol mas muitos outros. Cada deus dispõe do seu clero e os colégios lutam entre si para elevar a consideração do seu deus, de tal maneira que ele se torna no mais alto. O ponto crucial na luta será o reconhecimento pelo mediador divino, ou seja, o rei; consequentemente, cada colégio de sacerdotes deve esforçar-se por ganhar uma influência tal sobre o rei que o seu deus possa apresentar-se como o mais próximo do faraó, como o «deus de Estado».

Na passagem da quarta para a quinta dinastia (cerca de 2750 a. C.), prevalecia a luta entre os colégios de sacerdotes pelo deus-Sol de Heliópolis, Ré. Já vários nomes reais da quarta dinastia dão indícios de uma relação com Ré; por ocasião da passagem à quinta dinastia, o clero revela-se ao mesmo tempo demolidor e fabricante de reis. O primeiro rei da quinta dinastia era, sem dúvida, um grande sacerdote do culto de Ré, enquanto que a função do vizir era exercida por um sacerdote de Ptah. A teologia estadista continuou a desenvolver-se: o rei tornava-se no filho encarnado de Ré, e Ré aparecia sempre sobre a terra para se tornar no pai do rei. O nome real oficial continha regularmente o nome de Ré, e desde o fim da quinta dinastia, o título «filho de Ré» tomou lugar ao lado do antigo título herdado de Hórus. O Hórus de

Edfu viu-se progressivamente preterido, e o culto de Ré tornou-se no culto de Estado. A desordem política, que na mesma época se revelava também religiosa, reflecte-se igualmente na revisão dos mitos divinos. Mitos antigos são transformados e aparecem novos. Ré torna-se no rei do Alto e do Baixo Egipto, e teria governado outrora o Império como soberano terrestre, tendo Tot como vizir. Doravante, a teologia estadista seguirá de muito perto a evolução política.

Uma nova fase do desenvolvimento parecerá estar próxima do seu fim depois do período dos grandes tumultos internos que separam o Antigo do Médio Império, na época da décima segunda dinastia (de 2000 a 1788). O culto de Ré perdurou durante séculos e a sua consideração tomou uma amplitude tal que numerosos cleros designam os seus respectivos deuses como formas particulares de Ré, a fim de os fazer assim participar na sua glória. O centro de gravidade política deslocou-se de Mênfis, ao Norte, para Tebas, ao Sul, e é por esta razão que o deus da nova capital do Império, Amon de Tebas, que até agora não era mais do que uma insignificante divindade local, se transforma em Amon-Ré, por estar à altura do seu novo significado político. Uma renovação da unidade política prossegue paralelamente à unificação das divindades locais, como figuras do único deus-Sol. Completou-se um novo passo no caminho da formação do mito monoteísta.

Depois da época dos Hicsos, no Novo Império, a religião de Estado irá seguir a nova e severa organização militar. «Os sacerdotes dos diversos santuários nunca tinham estado unidos entre si por qualquer laço oficial; existiam como corporações individuais e completamente separadas, não tendo qualquer relação umas com as outras. Todas estas corporações de sacerdotes foram doravante reunidas numa vasta organização sacerdotal que

se estendia por todo o país. O deão do templo oficial de Tebas, o grande sacerdote de Amon, era o chefe supremo do conjunto da corporação e, deste modo, a sua autoridade primava no presente, e de muito longe, sobre a dos antigos rivais de Heliópolis e de Mênfis[13].» Com a vitória da casa reinante de Tebas, Amon de Tebas tornou-se na mais alta divindade do Estado. A rainha torna-se na esposa do Deus e a mulher do sacerdote de Amon na sua primeira concubina.

O novo Estado militar dilatou-se para além das fronteiras do antigo império do Alto e do Baixo Egipto. O Egipto entrou no seu período de império mundial; a sua expansão territorial, a descoberta de novos países e de novos povos, o afluxo de espólio de ouro e de escravos, o novo luxo e o desabrochar cultural, a sua nova situação política global como potência mundial, mantendo um comércio activo com os impérios asiático e mediterrânico, tudo isso ia igualmente transformar a religião de Estado. «No tempo em que nasceram os mitos, os deuses encontravam-se identificados com os faraós, reinando sobre o vale do Nilo porque aqueles que haviam criado esses mitos viviam sob os faraós, cuja soberania não se estendia, efectivamente, para além destes territórios. Mas o sacerdote da era imperial vive sob os faraós que governam um domínio mundial; o que tem na sua presença, realizado de uma forma tangível, é um império mundial, são ideias mundiais: todas as noções prévias à concepção de um Deus mundial[14]». Os cleros de todos os deuses importantes começaram a trabalhar o mito do seu deus por meio de especulações cosmológicas e demiúrgicas mas, de uma forma geral, de maneira a que as fronteiras

---

[13] J. H. Breasted, *Histoire de l'Égypte*, trad. Jean Capart, Bruxelas, Vromant et Cie, 1926, vol. I, p. 254.

[14] J. H. Breasted, vol. II, p. 370.

do poder do seu deus coincidissem ainda com as do país do Nilo. É somente no caso do deus-Sol que a especulação ousou ir mais longe. Já sob Amenófis III (1405-1370), um antigo nome para o Sol, «Aton», era empregue mais frequentemente que o nome do deus-Sol. O novo uso do antigo nome torna-se significativo e acaba, assim, a obra que havia sido começada com a unificação dos deuses-Sol como formas particulares do Ré único, na época do Médio Império: Amenófis IV introduziu Aton como o deus mais alto. Não contesta a sua identidade com Ré, mas o seu intento vai além do culto do Sol, relativamente ao deus visível. Aton não é o disco solar, mas sim «o fogo que anima o Sol». Aton é o «senhor do Sol», o novo deus é o princípio dispensador de vida enquanto tal, tal como se apresenta nos efeitos do Sol. Amenófis erige-lhe um novo templo – é então que começa o conflito político entre o novo deus e o antigo clero, e que se salda não somente pelo afastamento dos antigos colégios de sacerdotes, mas também dos antigos deuses. Os seus cultos extinguem-se e os seus nomes são apagados de todos os monumentos – mesmo o nome do pai do rei, Amenófis III, desaparecerá de todos os monumentos de Tebas, por ainda conter o nome do deus Amon – e finalmente o próprio rei irá transformar o seu nome em Akhenaton, «espírito de Aton». A obra estará terminada quando o rei edificar a Aton, o novo deus do Estado, três novas cidades nas três partes do Império – no Egipto, na Núbia e na Ásia – em substituição de Tebas, que era a cidade de Amon; Akhenaton, a egípcia (a futura Tell-Amarna), tornar-se-á na residência real.

Aton retomará todas as funções de um deus imperial, funções que ainda na época da sua extensão territorial eram exercidas pelas antigas divindades. Os deuses que originariamente só reinavam no vale do Nilo conduziram, eles próprios, durante a época das guerras de conquista,

as tropas do rei além das fronteiras do antigo país; o avanço dos limites egípcios na Núbia e no Egipto estendia ao mesmo tempo o domínio do deus. Segundo a teologia estadista, o rei conquista o mundo para o deus e a ajuda de deus foi solicitada para dilatar ainda mais este mundo conquistado, que simbolizava o poder de Deus. E como o próprio rei é deus, as esferas do divino e do humano fundem-se uma na outra. O império conquistado pelos homens e o mundo criado pelos deuses, soberania humana e soberania divina, criação humana e criação divina, não se deixam distinguir de forma clara. É a partir de tais prefigurações que Akhenaton irá desenvolver a ideia de Deus tal como a conhecemos a partir dos seus hinos a Aton. Pelo seu esplendor luminoso, Aton é fonte de toda a vida; é o criador dos homens e dos animais, da terra e do Nilo, das estações do ano e da sua sucessão. E coroa a criação como ela se revela no coração de Akhenaton. Os hinos deixam ainda entrever a origem de Aton nas divindades do vale do Nilo, nos seguintes versos[15]:

As trevas são dissipadas,
Quando lanças os teus raios;
Nos dois países, festeja-se o dia.

Os «dois países» designam o Alto e o Baixo Egipto. Mas, num outro lugar, a criação será mais alargada:

Tu criaste a terra segundo o teu desejo,
Quando estavas só:
As terras da Síria e da Núbia,
E a terra do Egipto.

---

[15] Retomamos, com uma ligeira modificação, a tradução francesa de Jean Capart, tal como figura em J. H. Breasted (vol. II, pp. 382-386).

A terra assim criada estende-se sobre as três partes do império e o Egipto é nomeado somente em último lugar. Aton é um deus do mundo, o seu amor e a sua solicitude estendem-se a toda a vida, sobre toda a terra e a todos os homens, sem distinção de raça nem de língua:

Tu estabeleceste o lugar de cada homem
E provéns às suas necessidades.
Cada um tem o que lhe é devido
É feito o cômputo dos seus dias.
As suas línguas são diversas
Tal como o seu aspecto e a sua pele,
Porque tu, Distribuidor, separaste os povos.

A ruptura com a tradição egípcia ortodoxa é radical: o rei manifesta uma extraordinária capacidade de se libertar do seu enraizamento num mundo correspondente ao país do Nilo e de englobar, assim, a imensidade do mundo e a sua diversidade numa criação ordenada. Deste modo, foi a primeira grande individualidade religiosa da história mundial.

Mas, por mais admirável que seja a sabedoria e a grandiosidade da alma deste Único no seu tempo, não rompeu por isso com a religião de Estado do Egipto. Aton é o deus único, mas não é um redentor de homens; é o deus do Império egípcio; dirige a sua solicitude para cada um na sua existência, mas não se baixa senão a um só homem, o rei, que lhe diz:

Tu vives no meu coração,
Mais ninguém te conhece,
Senão o teu filho Akhenaton.

A antiga hierarquia da substância sagrada mantém-se conservada. É somente através do filho de Deus que a criação se liga ao criador, que a fez surgir dele próprio.

Um único indivíduo no mundo vive em relação directa com Deus, ou seja, o mediador, o rei. Só ele conhece a vontade do senhor:

Tu meteste-me no segredo dos teus desígnios

e é ele o portador da força que os realiza:

Tu meteste-me no segredo [...] do teu poder.

A distinção entre as idades do mundo e os fluxos de força estabelece-se de uma maneira muito precisa: Aton criou o mundo a partir da sua solidão:

Ó tu, deus único, que apenas tu deténs o poder,
Tu criaste a terra segundo o teu desejo,
Quando estavas só.

A criação perdura para além do primeiro acto, estendendo-se sob a forma da eterna recriação do mundo, na ocasião dos ciclos quotidianos do sol:

O mundo está na tua mão,
Tal como o criaste.
Assim que te levantas, ele vive;
Assim que te deitas, ele morre;
Porque tu és a duração da existência,
É por ti que os homens vivem
E os seus olhos contemplam a tua beleza
Até que tu desces sobre o horizonte.

E finalmente fecha-se o círculo. O fluxo vital que se derrama sobre o mundo não faz nascer vida inútil mas o agir útil, como serviço a Aton e a seu filho:

Todo o trabalho é suspenso
Quando te pões no Ocidente.

Mas assim que te levantas, eles prosperam para o rei
desde que criaste a terra,
Tu os fizeste crescer para o teu filho,
Que é do teu próprio corpo.

O império e o mundo são um, o filho de Deus é o rei, o fluxo de força divina cria o mundo e conserva-o através do esplendor do sol e das ordens do rei, que é o único que conhece a vontade divina; e é desde a base da criação, através da sua obra, que se eleva de novo para Deus.

As reformas de Akhenaton permitiram ao mito do sol atingir os limites do seu desenvolvimento. Depois da morte do rei instala-se a reacção e volta-se, em poucas gerações, à veneração das antigas divindades. Os poderosos agentes da reacção irão ser os cleros e os militares que, durante muito tempo, tinham sido reprimidos e tinham observado, com cólera, a decadência do império e do seu poder militar sob o reino do reformador. Mas a razão mais profunda da restauração residia no facto de todo o povo ter sido fortemente abalado pela reforma religiosa. Tocamos, com isto, num último ponto essencial da criação de Akhenaton, o ponto em torno do qual se deixarão discernir as condições e os limites da religião política. Afirmámos que, com a instauração do culto de Aton, os antigos deuses foram afastados e o seu culto interrompido. Isto tinha sido, sobretudo, na medida em que dizia respeito ao deus do Estado venerado até então, um assunto do clero e das camadas da sociedade que estavam próximas do deus de Estado. Porém, na cultura politeísta do Egipto, a par da religião de Estado e dos seus deuses, existiam igualmente deuses não políticos com os seus cultos, sobretudo o de Osíris, com todos os seus jogos de Mistérios. O culto de Osíris e da sua morte transformou-se num vasto complexo de crenças que assentavam na moralidade da vida terrestre, no julgamento dos mortos, na vida depois da morte e no castigo e recompensa da alma individual no além. Era

a principal religião das camadas inferiores da população, que se encontravam demasiado afastadas na hierarquia da substância sagrada do deus-Sol, de modo que a religião de Estado não podia ter qualquer significado para a sua existência pessoal. Ontologicamente, o culto do sol dizia respeito aos problemas do mundo e do Estado, enquanto o culto de Osíris dizia respeito ao destino da alma individual; do ponto de vista do sistema religioso, o politeísmo tornava possível tal coexistência de domínios religiosos sem que isso desembocasse em conflitos ou na necessidade de os fundir, encerrando-os na construção racional de um sistema; do ponto de vista da sociedade, o culto do deus-Sol era o objecto das camadas dominantes e o culto de Osíris o das dominadas. Através das reformas de Akhenaton, o culto de Osíris e o seu clero foram liquidados da mesma maneira que o dos outros deuses, de forma que a vida religiosa do Egipto, equilibrada socialmente através do politeísmo, sofreu um violento golpe. No domínio da religião política, só se produziram modificações ao nível pessoal da camada dominante e a racionalização monoteísta ter-se-ia talvez podido impor se, por outra via, o rei se tivesse mostrado capaz de conservar a força de expansão do Estado. Mas a religião popular tinha sido destruída sem que o culto de Aton a tivesse podido substituir. O sistema global da vida religiosa, que assentava no culto de Osíris, foi deixado insatisfeito com a instauração de um culto imperial monoteísta. O trabalho de criação religiosa de Akhenaton não foi além do desenvolvimento do mito do Sol e não continha elementos de ética pessoal ou uma solução para as questões pessoais sobre a vida ou a morte. O culto estadista puro, com a sua hierarquia da substância sagrada e o afastamento da vida dos sujeitos em relação a Deus, não podia funcionar eficazmente senão no sistema politeísta, no qual os outros elementos da essência do homem podiam desenvolver a sua própria religião a par da religião política.

3.

Hierarquia. «Ecclesia». Espiritual e temporal. Apocalipse.

Retraçamos agora alguns dos símbolos sagrados mais importantes através dos quais se estabeleceu a ligação do domínio humano e político com o domínio divino.

Hierarquia

Uma forma elementar da legitimação do poder do homem sobre o homem cumpre-se no símbolo da irradiação que parte do cume divino para se lançar sobre toda a hierarquia dos soberanos, e dos seus ofícios, até ao mais humilde dos súbditos. Este símbolo tem uma história muito ramificada e apenas indicaremos algumas das suas formas que se tornaram verdadeiramente significativas. Num degrau muito elevado de espiritualização, encontramo-lo já no mito do Sol de Akhenaton e a evolução egípcia não devia ter deixado de influenciar o ulterior desenvolvimento da Europa. Não é, decerto, por acaso que as imagens do Sol relacionadas com a doutrina da emanação ocupam justamente um lugar tão importante no egípcio Plotino: e podemos ver na obra de Filon de Alexandria, sobre a monarquia, até que ponto o mito naturalista dos

astros fez recalcar o mito espiritual durante a época ptolomaica, por se opor energicamente à crença no Sol e na Lua, como deuses soberanos, e reafirmar o facto de os soberanos se submeterem ao *logos* invisível no exercício da sua função. A imagem da emanação sagrada foi completamente desenvolvida por um homem que tinha assimilado intensamente em si toda a cultura do Mediterrâneo oriental, Maimónides, e é através dele que estas correntes de ideias irão chegar à Europa ocidental, por caminhos muito dispersos. Um século após Maimónides, encontramos este símbolo da emanação a partir da fonte que o pensador judeu da corte egípcia estabeleceu com uma atenção tão minuciosa, assim como o da irradiação luminosa, na *Monarchie* de Dante[16]: «Assim é, pois, claramente evidente que a autoridade do Monarca temporal desce nele, sem nenhuma intromissão, da Fonte da autoridade universal; a qual Fonte, digo eu, ela própria ao abrigo no palácio da sua simplicidade, jorra em mil canais pela sobreabundância da sua bondade, [e o imperador,] iluminado pela luz da sua graça paternal, alumia com os mais virtuosos raios o globo da terra.» A imagem do Sol será uma vez mais, com Luís XIV, o símbolo do monarca; nas suas memórias dá as razões da escolha deste símbolo, em fórmulas que relembram o hino de Akhenaton: «escolheu-se para o corpo o Sol, o qual, nas regras desta arte, é o mais nobre de todos e, pela qualidade de único, pelo esplendor que o envolve, pela luz que comunica aos outros astros, os quais lhe compõem como que uma espécie de corte; pela partilha igual e justa que ele faz desta mesma luz a todos os climas do mundo; pelo bem que faz em todos os lugares, produzindo sem cessar de todos os lados a vida, a alegria

---

[16] Dante, *Monarchie*, III, XVI, *in Œuvres complètes*, trad. André Pézard, Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», 1965, pp. 738-740.

e a acção; pelo seu movimento sem cessar onde, contudo, aparece sempre tranquilo; por esta marcha constante e invariável de que nunca se afasta e nunca se desvia é, seguramente, a mais viva e a mais bela imagem de um grande monarca.[17] »

Bodin, o grande teórico da monarquia francesa, racionalizou no fim do século XVI o símbolo da hierarquia sagrada, até nos detalhes da ordem estadista e jurídica. O mais alto poder do mundo é Deus; Ele é o Senhor dos príncipes, que não são mais do que seus vassalos. O príncipe não é soberano num sentido absoluto, mas somente aos olhos dos seus súbditos; ele próprio permanece ligado a Deus e aos seus mandamentos do mesmo modo que o súbdito está ligado às ordens do soberano. Desde o soberano, o direito de mando irradia sobre toda a pirâmide dos órgãos de Estado, até ao mais baixo dos súbditos. E é inversamente que, por seu turno, se desenrola a série dos compromissos: «Da mesma maneira que os contratos e os testamentos dos súbditos não podem modificar as leis dos magistrados, nem os éditos dos magistrados o costume, nem o costume as leis do príncipe soberano, as leis do príncipe soberano não podem modificar as de Deus nem as da Natureza.» Uma única cedência, neste sistema tão estrito da emanação da vontade divina sobre as categorias dos poderes, é introduzida pela crença cristã na imediatidade da relação do homem com Deus: o rei só está ligado a Deus, mas os magistrados estão ligados a Deus e ao rei, os súbditos a Deus («Porque é necessário colocá-Lo sempre em primeiro lugar»), ao rei e aos magistrados. Neste ponto, no reconhecimento da pessoa humana na sua imediatidade em relação a Deus, a hierarquia sacro-política separa-se da hierarquia de Akhenaton, na qual o soberano era o mediador exclusivo entre Deus e os homens. Aliás, a

---

[17] Louis XIV, *Mémoires historiques et politiques*, t. I, Paris, chez Treuttel et Würtz, 1806, p. 196.

ordem estabelecida por Bodin permaneceu o modelo da ordem interna dos Estados europeus e perdurou até às modernas teorias secularizadas das ordens jurídicas. A hierarquia das funções e das normas, imanente ao Estado, autonomizou-se e foi capaz, depois da decapitação de Deus, de se acordar com qualquer símbolo de legitimação.

«Ecclesia»

Na simbólica da hierarquia, o Estado não constitui uma unidade fechada sobre si própria mas encontra-se dissolvido em todas as categorias da soberania que se elevam para além do soberano terrestre, conduzindo até Deus. Contudo, o súbdito simples arrisca-se já aqui a ser separado de Deus pela função mediadora que representa a hierarquia, mas isto nunca será – mesmo se a sua imediatidade não é expressamente garantida em Bodin – mais do que um só e único fluxo de poder divino que se escoa, desde a sua fonte, sobre todos os degraus da pirâmide para atingir a base. A hierarquia é irrigada por um sangue sagrado, mas não é ela que constitui o lugar mais sagrado. A divinização da hierarquia terrestre, o seu encerramento intramundano e, pelo mesmo motivo, a decapitação do deus transcendente, tudo isto permanece ligado a um grande número de condições.

O encerramento de uma comunidade organizada soberanamente necessita, antes de mais, que a comunidade seja vivida em unidade com um centro da existência que repouse nela própria. O ponto de partida natural para o crescimento de qualquer comunidade particular intramundana e sacro-política é, no período primitivo – quer ela seja matriarcal quer patriarcal –, a comunidade de filiação. O seu mundo de símbolos aparece em numerosas partes, desde a história das culturas antigas até à nossa época.

A *Polis* grega era ainda solidamente fundada sobre as uniões tribais como unidades de culto, e o acesso à união estadista não se podia fazer senão por via da união do culto tribal. A par disso, existia no mundo grego – como no mundo egípcio –, sem dúvida sob a influência oriental, a religiosidade pessoal e apolítica dos mistérios. É à plena luz da história que se representa a tragédia político-religiosa de Sócrates, a do homem que, chamado pela voz divina do seu demónio e pelo oráculo de Delfos, procurou concluir a reforma político-religiosa da sua *Polis* e que pereceu em face da sua resistência; ele recusava-se a fugir porque a sua existência fora da comunidade sagrada lhe aparecia desprovida de sentido. Um historiador contemporâneo viu no seu caso, tal como em Platão e Aristóteles, um estádio do espírito ainda menos desenvolvido do que o da era cristã, porque ainda não era possível para estes pensadores romper com as barreiras da comunidade sacro-política intramundana e reconhecer a possibilidade da existência religiosa na sua imediatidade divina.

Todavia, as unidades políticas intramundanas modernas são bastante mais determinadas pelas transformações da substância da *ecclesia* que pelos vestígios desta simbólica da comunidade tribalo-estadista. A ideia cristã, tal como é desenvolvida nas epístolas de São Paulo, como também na epístola aos Hebreus, entende a *ecclesia*, a comunidade, como o corpo místico do Cristo. Esta analogia orgânica irá formar-se segundo diferentes versões. Para uma, os órgãos da *ecclesia* estão ordenados, uns em relação aos outros, como membros de um mesmo corpo e completam-se na unidade do corpo terrestre cuja alma é Cristo; para outra, a analogia corporal estende-se para além dos membros visíveis do corpo até ao próprio Cristo que, assim, se torna na cabeça do corpo; inversamente, pode também prevalecer a substância espiritual, e é assim que o *pneuma* de Cristo se derrama, pela força

do seu *pleroma*, da sua plenitude, nos membros terrestres, de forma que a personalidade do *pneuma* do redentor é quase ultrapassada; a analogia é suportada pelos vestígios da simbólica da filiação, na ideia de Cristo como Segundo Adão, como segundo pai da humanidade, e pela ideia da Última Ceia, cuja forma permanece muito próxima dos antigos cultos de Mistérios. As variações paulinistas prefiguram as possibilidades de outros desenvolvimentos. As *charismata* que se derramam do *pneuma* de Cristo e que dão aos membros do corpo a sua função podem desenvolver-se para além do esquema paulinista das leis da comunidade primitiva e completar as funções político--soberanas. A função do soberano recebe, assim, o seu estatuto próprio no *corpus mysticum*. Não existe fronteira entre o domínio político e o domínio religioso; o *corpus mysticum* é uma unidade articulada sobre ela própria, na qual coexiste o sacramento da unção real a par do do sacramento da ordenação dos sacerdotes; o exercício do ofício real tornou-se numa função sagrada, entre outras. Historicamente, esta possibilidade realizou-se no *Sacrum Imperium* do século IX. Outras formas irão nascer na possibilidade de desenvolver uma hierarquia entre os ofícios do *corpus mysticum*, concebida de tal maneira que um dos ofícios se torne no mais elevado e que os outros não sejam integrados no *corpus*, nem nas suas *Charismata*, senão através da sua mediação, como na ideia da supremacia papal sobre os príncipes. Por outro lado, a ideia da imediatidade divina das funções pode de novo ser erigida em princípio, como na ideia de imperador desenvolvida por Dante. E, fundamentalmente, o símbolo da comunidade constituída pelo *pneuma* de Cristo pode transformar-se em corpo intramundano quando a unidade espiritual, uma vez tornada realidade, se impregna de novo de significados naturais. A possibilidade de uma tal impregnação aparece já nos primeiros séculos do cristianismo, quando a *ecclesia* dos cristãos se torna, sob

a forma do *populus Christianus*, o povo entre os povos. As modificações ulteriores encontram as suas razões históricas, por um lado, no antigo império do homem-deus, com o reatamento do imperador com o povo através da *acclamatio* do *populus Romanus* e, por outro, nas ideias tribais e reais dos povos germânicos.

A *ecclesia* constituída por Cristo transformou-se de diversas formas; mas, ao longo de todas as suas mutações, a estrutura fundamental que nos interessa permanece identificável. É dela que descendem em linha directa as Igrejas cristãs mas, em certos aspectos, a ideia continuou igualmente viva nas comunidades estadistas. Encontramo-nos na continuidade da *ecclesia* onde quer que as comunidades particulares, tornadas intramundanas, reconhecem a igualdade e a fraternidade de todos os membros da comunidade, mesmo onde comunidades e movimentos se mostram duramente antieclesiásticos e anticristãos, indo ao ponto de instaurar uma nova religião de Estado, como foi o caso da Revolução Francesa. A perpetuação da comunidade corporal cristã na solidariedade francesa é reconhecida mesmo pelos pensadores altamente laicos da terceira República e a ideia de solidariedade é designada como uma versão secularizada da caridade cristã. A ideia paulinista do desmembramento do *corpus mysticum* em funções complementares da comunidade encontra-se nas teorias da divisão do trabalho tal como são desenvolvidas pelos economistas e sociólogos ingleses e franceses. A forte penetração eclesiástica da comunidade nacional americana é bem conhecida; no seguimento da tradição do puritanismo, estas ideias foram muito menos modificadas que noutra parte qualquer e podemos ver uma categoria paulinista, como a *likemindedness*[18], a partilha do mesmo estado de

---

[18] Categoria desenvolvida na filosofia pragmatista de John Dewey, de que Voegelin seguiu os cursos em 1924, em Nova Iorque.

espírito por todos os membros do corpo, impor-se como conceito sociológico fundamental na ciência. É igualmente aqui, em função da situação social e histórica particular dos Estados Unidos, que a ideia de igualdade se viu aprofundada na ideia de que só podiam ser inteiramente membros da comunidade aqueles que também são iguais no espírito; é por esta razão que a *ecclesia* intramundana reage aí com uma sensibilidade particular face a tudo o que poderia ameaçar este espírito que mergulhou na fonte da comunidade dos iguais. Através da psicologia educativa e do esforço de assimilação, desenvolveu os meios para que os elementos heterogéneos que na época da imigração tinham constituído o *corpus* natural pudessem ser integrados num *corpus* espiritual. E mesmo aqui, onde a *ecclesia* intramundana se encontra em violenta confrontação religiosa com a *ecclesia* cristã, assim como no nacional-socialismo alemão, a exigência de conformidade espiritual deste último mais não fez do que perpetuar a forma elementar do corpo místico unido pelo *pneuma*, da mesma forma que a caridade cristã se perpetua nas formas secularizadas que constituem os serviços de assistência aos indivíduos em desvantagem social.

Espiritual e temporal

Um dos factores mais importantes que contribuíram para a formação das comunidades intramundanas foi a clivagem da *ecclesia* a partir das linhas do espiritual e do temporal. Esta oposição irá encher-se historicamente de numerosos significados diferentes e não poderemos deles extrair aqui senão dois ou três tipos principais.

A primeira grande interpretação deste problema, no quadro da filosofia da história, foi dada por Santo Agostinho. A história mundial é o violento afrontamento entre

a *civitas* celeste e a *civitas* terrena, entre o reino de Cristo e o reino do Mal. Estes dois reinos não devem ser entendidos institucionalmente, como por exemplo a Igreja e o Estado (mesmo se se encontra em Santo Agostinho a tendência para compreender o Estado como o *magnum latrocinium*), mas como comunidades de adeptos de Cristo ou dos seus inimigos. A *civitas terrena* separa-se da *civitas Dei* através da queda do anjo do Mal; a *civitas Dei* começa como Estado dos anjos e acaba como o reino de Deus, cujos cidadãos são todos aqueles que vivem lealmente segundo os preceitos divinos. A Igreja é a representante do Estado de Deus na terra, encontrando-se também entre os seus membros, ligados pelo sacramento, cidadãos da *civitas terrena* e, fora da Igreja, existem cidadãos da *civitas Dei*. O desenvolvimento dos símbolos deu-se numa época de luta do cristianismo, por ocasião da conquista de Roma pelos Visigodos (410), e ergue-se contra a ideia, ameaçadora para a Igreja, de o cristianismo, a jovem religião de Estado do Império Romano, não estar à altura de proteger o Estado da desgraça. Para esclarecer esta perigosa opinião pública, o facto de o cristianismo não ser uma garantia em prol da vida ou contra os acidentes, Santo Agostinho desenvolve a imagem da verdadeira posição cristã e do significado do partido de Cristo. Em termos de sistema, esta grande concepção é muito imbricada e não totalmente encerrada; deixa transparecer por todo o lado aquilo que será a problemática do futuro. A *civitas Dei* não é nem idêntica à Igreja, nem à idade do mundo inaugurada pela obra redentora de Cristo, nem ao *sabat* eterno do divino reino final. Engloba todos estes elementos, na sua totalidade ou apenas parcialmente, do mesmo modo que as comunidades de adeptos pagãos; é levada ao extremo de todas as tensões, que resultam do facto de se ter tentado unificar pela força os elementos

eclesiásticos e institucionais com os elementos apocalípticos da nova idade do mundo e os elementos escatológicos do reino final. Daí resulta a quantidade de dualismos, desde a comunidade de sacramento da Igreja e do mundo circundante, até à pertença neste mundo terreno e no além espiritual da *civitas Dei*, ou ainda do reino de Deus e do reino do Diabo. E, finalmente, nem a realidade institucional do Estado, nem a ideia de que para a felicidade do mundo são necessários reinos, de preferência pequenos e numerosos – da mesma maneira que uma cidadela se compõe de numerosas famílias de cidadãos –, ocupam um lugar muito claro no sistema. A tensão do sistema reflecte a tensão da luta a que se liga o cristianismo. Ainda não existem esquemas simplificados da oposição entre o poder espiritual e o poder mundano nas instituições da Igreja e do Estado, nem da oposição entre a vida pessoal terrena ou no além. Em contrapartida, Santo Agostinho encontra fórmulas duras, indo até ao desprezo da vida, quando se volta contra as lamentações sobre o massacre de Roma: «Muitos sucumbiram vítimas de todas as formas de abomináveis maneiras de morrer. Sorte muito dura, certamente, mas comum a todos aqueles que foram criados para viverem neste mundo. O que eu sei é que não morreu ninguém que não devesse morrer um dia.[19]» Fórmulas deste género encontram-se de novo hoje nas modernas comunidades político-religiosas, como é notório no caso de Ernst Jünger, quando afirma, face ao horror das matanças da guerra, que a morte é amarga seja qual for o dia que ela bata à porta – com uma firmeza que se legitima na mesma crença: «os soldados caídos passaram, através da sua morte, de uma realidade inacabada a uma

---

[19] Santo Agostinho, *La Cité de Dieu* (I, XI), em *Œuvres complètes*, trad. por G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, t. XXXIII, p. 229.

realidade acabada, da Alemanha da manifestação temporal à Alemanha eterna.[20] »

O problema desenha-se de maneira mais estreita e mais precisa ao nível da escolástica, quando as linhas de fractura do *sacrum imperium* são já visíveis na teoria do Estado, de São Tomás de Aquino. Os ofícios no seio da grande *ecclesia* consolidaram-se e automatizaram-se uns em relação aos outros. A dissolução do império através da formação de grandes organizações feudais começou; a Igreja feudal constitui-se como o primeiro «Estado dentro do império», e os príncipes irão suceder-lhe na transformação institucional, sendo Frederico II, no Estado siciliano, o primeiro e o mais radical. O acolhimento da teoria de Estado aristotélica permite a São Tomás de Aquino determinar o lugar da função eclesiástica em relação à função principesca. Seguindo a *Politique* ao nível dos conteúdos, São Tomás de Aquino atribui ao príncipe a função de exercer a soberania mundana sobre os seus súbditos de tal maneira que a sua existência material e espiritual lhe permite perseguir o melhor possível a salvação da sua alma; o cuidado espiritual subsiste como assunto da Igreja. Em conformidade com a ordem superior da causa espiritual em relação à causa temporal, a função principesca está subordinada à função eclesiástica. O alcance e os limites desta ideia aparecem aquando da comparação com o próprio Aristóteles. O pensador grego movia-se ainda no sistema político-religioso da *polis*. O sentido da vida pessoal e o da vida de Estado são compreendidos analogamente e a analogia do homem e do Estado estende-se ao mundo e a Deus. A vida mais preciosa é a vida da actividade do espírito porque, enquanto actor espiritual, o homem torna-se mais auto-suficiente, faz menos apelo aos meios exteriores e,

---

[20] Voegelin faz aqui alusão às primeiras obras de Ernst Jünger, publicadas a seguir à I Guerra Mundial, como *Der Krieg als inneres Ereignis*, trad. Jean Dahel, *La Guerre, notre mère*, Paris, Albin Michel, 1934.

por isso, acerca-se mais de Deus que repousa em si mesmo e se basta a si próprio. E do mesmo modo, o Estado autárquico, vivendo nele próprio, pouco implicado em relações com os outros, será o melhor porque a sua vida é nela própria o *analogon* do ser divino-cósmico. Este estado último de uma religião espiritualizada da *polis* cumpre-se em si mesmo. A reformulação no sistema tomasino deixará subsistir vastos domínios da política aristotélica mas destrói-lhe o sentido central. O cosmos do Estado análogo a Deus quebrou-se; a existência pessoal e a existência comunitária separam-se em dois reinos distintos e o domínio político-temporal é dirigido pelo espiritual. O problema da instituição do Estado, que Santo Agostinho considerava sem importância e, consequentemente, tinha afastado, encontra-se agora no centro das interrogações e só a situação histórica poderá determinar a sua libertação do jugo da Igreja feudal, arrogando-se ele próprio no direito de exibir os símbolos sagrados. Frederico II tinha já dado este passo. Depois da conquista de Jerusalém e da sua auto-elevação à qualidade de rei-messias, o imperador irá falar a título de autocrata, de homem-deus pagão. A antiga *Justitia* é declarada como virtude de Estado, o seu culto torna-se na religião do Estado, o povo é constrangido a servir e o arco de triunfo de Capoue é erigido como altar. O papa irá designar o imperador como o anticristo. A primeira religião política intramundana nascia, assim, sobre o solo da *ecclesia* cristã.

Apocalipse

Até agora temos extraído algumas fases características da organização e da história da *ecclesia* a fim de, a partir delas, mostrar como se construiu a imagética político-religiosa que vai permanecer a estrutura fundamental de toda a evolução europeia até hoje. Vista assim de fora, a história

aparecia como uma sucessão de transformações no seio de um mundo de símbolos religiosos. Voltamo-nos agora para uma nova dimensão simbólica, ou seja, para as interpretações desta evolução, a partir do íntimo, feitas pelos homens e pelos poderes nela implicados.

O esquema fundamental da interpretação religiosa da história encontra-se já presente na divisão paulinista da história mundial segundo os três reinos da *lex naturalis* pagã, da *lex mosaïca* do Antigo Testamento e, por fim, do terceiro reino, o do cristianismo. A partir deste ponto de partida, a interpretação segue o seu desenvolvimento assimilando sempre as matérias históricas que são importantes para a época considerada, até ao ponto que culmina no simbolismo alemão do século XII e na proclamação do terceiro reino, no século de Joaquim de Fiore e de Dante. A interpretação da história é simbólica, na medida em que os assuntos são ordenados e interpretados como sendo expressões da vontade divina na história. O esquema racional da ordem são os números sagrados: o número três, da Trindade, o número sete, dos dons do Espírito Santo, o *Hexameron*, os seis dias da criação, o número quarenta e dois, das gerações do Antigo Testamento, de Abraão a Cristo, e a metade deste número, nas vinte e uma gerações que precederam Abraão. A primeira grande filosofia cristã da história, a de Santo Agostinho, que trabalha com a simbólica, já foi aflorada: a época de Cristo é a sexta e última idade terrena, e a sétima será o bem-aventurado reino final do além. No apogeu do simbolismo alemão, no século XII, o método estará terminado, para conhecer então, com Joaquim de Fiore[21], esta transformação que será de um significado

[21] Joaquim de Fiore (c. 1130-1202), místico franciscano nascido na Calábria. A sua *Expositio in Apocalypsim* é uma obra fundamental deste simbolismo medieval. Eric Voegelin voltará mais amplamente ao carácter visionário da doutrina joaquina na sua obra ulterior, *The New Science of Politics* (1952).

decisivo para a dinâmica da *ecclesia* e dos seus destacamentos intramundanos. Joaquim de Fiore encontrou a fórmula para dar uma direcção à alma e ao pensamento, a qual procurava já ser exprimida e valorizada desde há bastante tempo, segundo a qual o reino de Cristo não seria o último reino sobre a terra, como defendia a antiga divisão, mas que um terceiro lhe devia suceder. Segundo este esquema, o primeiro corresponde ao reino divino da Antiga Aliança, o segundo ao reino cristão, e o terceiro ao da terceira pessoa divina, o Espírito Santo, que coincide com a sétima idade do mundo, ao qual sucederá então o eterno *sabbat* do reino final. Cada um destes reinos subdivide-se em sete idades e todas estas idades do reino pré-cristão, assim como as do reino cristão, para as quais a matéria histórica está disponível, são simbolicamente determinadas pelos seus respectivos profetas. No início do segundo reino encontra-se Cristo, a seguir aos seus predecessores Zacarias e João; no início do terceiro reino, que está iminente, uma figura que é simplesmente nomeada DUX, «o guia». Joaquim de Fiore predizia o começo do terceiro reino para o ano de 1200, os espirituais franciscanos joaquinos para o ano de 1260. Os modelos históricos, nos quais se fundia o apocalipse do terceiro reino, eram a fundação das ordens, as novas *religiones*, nas quais aparecia o crescente desenvolvimento da vida cumprida no Espírito Santo. A revelação intensifica-se durante as primeiras gerações de franciscanos, para chegar a conceber São Francisco de Assis como o DUX anunciado, e Joaquim de Fiore e São Domingos seus precursores, e a obra de Joaquim de Fiore é reconhecida como sendo o *evangelium aeternum* do Apocalipse (14, 6). O terceiro reino de Joaquim de Fiore não é uma nova instituição que deveria tomar revolucionariamente o lugar da Igreja, mas um processo de espiritualização da *ecclesia* e de transformação da Igreja mundana numa nova ordem monástica,

contemplativa e espiritual; contrariamente ao apocalipse do reino descrito por São Paulo, a revelação de Joaquim de Fiore não contém indicações quanto à ordem social do terceiro reino; no reino da *spiritualis intelligentia*, os homens vivem contemplativamente e já não activa-contemplativamente como o clero da Igreja mundana, vivem espiritual e pobremente, fraternalmente, todos de categoria idêntica, sem um regulamento coercivo.

O apocalipse do reino cristão e o simbolismo da baixa Idade Média irão constituir a base histórica da dinâmica apocalíptica nas religiões políticas modernas. O movimento das ordens cristãs, desde São Bento e, sobretudo, desde o movimento das ordens mendicantes, a fundação de novas *religiones* no seio do cristianismo, tudo isto fez renascer a atitude moral da renovação do espírito e da participação no trabalho do cumprimento do ideal existencial cristão no mundo terreno. A linha ascendente do acabamento do ser espiritual tornou-se num dos elementos mais fortes da dinâmica intramundana desde a Renascença, na crença na *perfectibilitas* da razão humana, na elevação infinita da humanidade em direcção ao estado final ideal durante as Luzes, na fundação de ordens deístas para o aperfeiçoamento da construção do mundo, como a franco-maçonaria, e na crença no progresso, como religião popular no século XIX. O simbolismo do apocalipse perdura no simbolismo dos séculos XIX e XX, nos três estádios da filosofia da história de Marx e Engels, no Terceiro *Reich* do nacional-socialismo, na Terceira Roma fascista, depois da antiga e da cristã. Do mesmo modo, as determinações quanto ao sentido do terceiro reino mantiveram-se: a saber, a crença na dissolução da instituição eclesiástica mundana, na espiritualização das ordens religiosas da vida cumprida no Espírito Santo, que se encontra na crença na decadência do Estado e na livre associação fraternal dos homens no terceiro reino

comunista; a crença na vinda daquele que há-de inaugurar o novo reino, o «quinhentos, cinco e dez» de Dante (DVX), está presente nas figuras e nos mitos dos *Führer* do nosso tempo; e as ordens do novo reino tomam a forma das associações e das elites comunistas, fascistas ou nacional-socialistas, que assim se tornam no fulcro da nova organização.

4.

O Leviatão

O processo em que a *ecclesia* ocidental se diluiu em comunidades estadistas estende-se sobre toda a Idade Média e sofre, na época do absolutismo, com a separação organizacional dos Estados entre si, um corte significativo. As regiões da Europa não atingiram todas este ponto ao mesmo tempo: os Estados-Nação ocidentais foram os portadores desta evolução e permaneceram, até hoje, os seus grandes protótipos. Igualmente, foi no seu seio que em primeiro lugar se desenvolveu a teologia da nova *ecclesia*, enquanto comunidade particular entre outras. O mundano-político e o sagrado foram de tal modo interpenetrados, o Estado e a Igreja de tal modo unificados, que as oposições entre o espiritual e o temporal aí se tornaram desprovidos de sentido.

O grande teólogo da *ecclesia* particular e imediata a Deus foi Thomas Hobbes. É muitas vezes considerado o teórico da monarquia absoluta; era-o, com efeito, mas era muito mais do que isso, porque concebeu o símbolo do Leviatão, do Estado situado imediatamente abaixo de Deus e omnipotente aos olhos dos seus súbditos, porque representante do poder divino.* A construção do símbolo

---

* Hobbes encontrou a imagem do Leviatão na Bíblia. O monstro é descrito no livro de Job (cap. 40 e 41): «Duro como a pedra é o seu

cumpre-se em duas etapas; primeiro, com a construção da pessoa estadista, que pode ser aplicada a todas as épocas, e a seguir, pela construção da unidade natural, como uma *ecclesia* cristã no momento histórico do século XVII. Para edificar a nova unidade da nação política, Hobbes serve-se de uma teoria do contrato a partir de fundamentos da tradição bíblica da Antiga Aliança. No estado natural, os homens estariam mutuamente ligados entre si por um contrato voluntário, que colocaria um soberano acima deles e que seria o detentor de todos os poderes. A este título poder-se-ia qualificar Hobbes como teórico contratualista – o que não é falso, mas de facto isso não diz respeito senão a um instrumento particular da sua teoria, ligado à tradição e à história e não à sua verdadeira essência. O essencial deixa-se revelar nas fórmulas utilizadas para designar o resultado do contrato: a multidão informe dos homens não escolhe um soberano, antes liga a sua pluralidade à unidade de uma pessoa. A multidão torna-se na unidade do *Commonwealth*, instituindo-se um portador da sua personalidade; o *Commonwealth*, e não o soberano eleito, é a personalidade que doravante se impõe como actor da história. Já dissemos anteriormente que a condição mais importante para o estabelecimento de uma religião comunitária intramundana era a autocompreensão de uma comunidade como unidade centrada sobre si própria. O símbolo do Leviatão de Hobbes deu um passo decisivo nesta direcção; certamente não atinge o encerramento circular, análogo ao cosmos, do símbolo da *Polis* aristotélica, mas a articulação aberta da *ecclesia* cristã é doravante largamente ultrapassada. Apesar do facto de a hierarquia ainda se elevar até Deus

coração, / sólido como a mó do moinho./ Quando se ergue, as ondas temem-no, / As vagas do mar retiram-se. [...] / Não tem igual sobre a terra, / Porque foi feito para nada temer; / Afronta tudo o que é altivo, / É o rei dos animais mais orgulhosos.» (N. do A.)

e o *Commonwealth* se constituir sob a sua ordem, a hierarquia deixa de descer até às pessoas, que ocupam as classes da *ecclesia*, para descer até à comunidade, enquanto pessoa colectiva; aplica-se ao soberano não enquanto senhor dos seus súbditos, mas enquanto portador da personalidade do *Commonwealth*. Se se quiser estabelecer comparações históricas, Hobbes ocuparia para a *ecclesia* intramundana particular um lugar idêntico ao que ocupava São Paulo para a fundação simbólica da comunidade cristã. A nova comunidade adquire a sua unidade através do soberano, seguindo o mesmo procedimento simbólico-místico que a *ecclesia* paulinista através do *pneuma* e da *cephale* de Cristo. O substrato mundano do *Commonwealth* são as nações particulares, mas a sua unidade é tanto um *corpus mysticum* como o *corpus* cristão. O único paralelo deste processo que se pode encontrar na evolução europeia é a história dos povos germânicos da idade das grandes migrações. Como em Hobbes, encontramos aqui a criação da personalidade de uma tribo através da instituição de um rei, e a perda dessa personalidade através da sua morte. A ligação entre *rex* e *gens* é tão estreita que a instituição ou a perda do rei significa a vitória ou a perda da existência histórica imediata da entidade nacional. Neste mesmo espírito, o contrato de soberania de Hobbes estabelece o Estado como uma personalidade histórica, como o *Mortal God*, o deus terreno, que ao lado do *Immortal God* é o garante da paz e da segurança dos homens.

O *Commonwealth* não é só unificado enquanto cosmos de poder político, mas é-o também espiritualmente: porque o soberano, quer se trate de um monarca ou de uma assembleia, dispõe do direito de julgar que opiniões e que ensinamentos serão próprios para conservar e promover a unidade do *Commonwealth*; é a ele que compete decidir quem tem o direito à palavra

nas assembleias, e em que medida, e é a ele que compete exercer o direito de censura sobre as obras impressas. O fundamento disto poderia ter sido formulado por um dos nossos ministros contemporâneos, encarregado da propaganda: as acções dos homens são determinadas pelas suas opiniões e aquele que dirige correctamente as opiniões, dirige também as acções para a paz e a harmonia; na verdade os ensinamentos devem parecer verdadeiros, mas não poderiam dar origem a um conflito uma vez que ensinamentos susceptíveis de perturbar a paz da comunidade não podem, por definição, proceder da verdade.

É assim que o Leviatão é um símbolo ao mesmo tempo sagrado e pagão – para o tornar num símbolo cristão é necessário um confronto e uma distinção com o símbolo mais antigo da *ecclesia* cristã. A construção escolástica de São Tomás de Aquino, pela qual a ordem temporal era subordinada e diferenciada da ordem espiritual, do ponto de vista organizacional, está-se agora a fracturar; a ordem mundana enche-se de significados nacionais para atingir uma unidade pessoal própria. O ataque de Hobbes dirige-se, assim, contra a parte do *Sacrum Imperium* que ainda mantém a pretensão à sua representação pessoal da cristandade e que dá prioridade ao espiritual, ou seja, à Igreja Católica. Utiliza a sua teoria do *Commonwealth* para demonstrar que a Igreja não correspondia a esta definição *Commonwealth* e, por isso, não dispunha de tal personalidade; assim, a nova *ecclesia* não poderia ser, em caso algum, um elemento de um reino divino que tudo englobasse mas, enquanto dotada de uma personalidade própria, estaria em relação imediata com Deus. A ideia paulinista do reino de Deus unificado pelo carisma real, que domina ainda o século IX, e segundo a qual o papa, o imperador, o rei, o clero e os leigos são outras tantas divisões de uma *ecclesia*, é energicamente repudiada. Com efeito, conduziria à consequência absurda de personalidades

comunitárias históricas indiscutíveis, tais como o eram a França, a Espanha ou a cidade de Veneza, se verem recusadas deste carácter próprio e serem relegadas para a categoria de elementos da *ecclesia* sem estatuto pessoal imediato a Deus. Cada *Commonwealth* deverá ser para si próprio uma *ecclesia* cristã, quando o seu soberano faz respeitar a Bíblia e o cristianismo pela lei estadista; o Estado seria então ao mesmo tempo Igreja, com o soberano como chefe eclesiástico, imediatamente submisso a Deus sem o intermédio do *Vicarius Christi*. Um *Commonwealth* espiritual, na qualidade de Igreja que não fosse Estado, seria um contra-senso; a distinção entre espiritual e temporal não teria sido introduzida no mundo senão para desorientar os homens, para elevar os súbditos ao soberano e para perturbar a paz do *Commonwealth* da Igreja.

Hobbes constrói o seu símbolo recorrendo à história da Antiga e da Nova Aliança. É assim que o poder religioso da teocracia judaica penetra fortemente no mundo da Reforma inglesa, para se unificar com a consciência nacional no símbolo da personalidade sagrada da comunidade. Os diferentes estádios da história judaica são minuciosamente seguidos desde a Aliança de Abraão e a submissão de Israel a Deus, passando pelo reino de Moisés e dos seus sucessores até à crise da Queda, quando Israel renuncia a Deus como senhor, para eleger um rei, como todos os outros povos. Foi a partir do exemplo de Abraão que se desenvolveu a imagem do chefe espiritual do Estado. Foi somente a Abraão, enquanto portador da imagem do seu povo, que Deus teria falado imediatamente, e é por isso que, no *Commonwealth*, cada súbdito – enquanto ser a quem Deus não se revelou imediatamente – se deve submeter à lei do soberano em todos os credos e em todos os sinais religiosos exteriores. É somente no sentir e no pensar, que não se revelam exteriormente e que não podem ser apreendidos pelo soberano humano, que o súbdito é livre e submisso unicamente a Deus.

O soberano do *Commonwealth* cristão ocupa o mesmo lugar que Abraão ocupava, em relação à sua família; é somente a ele que Deus fala, só ele conhece a sua vontade e só ele dispõe do direito de interpretar a palavra e a vontade de Deus. Seguindo o exemplo da ideia teocrática judaica, o símbolo do Leviatão ganha traços que lembram os da religião do império de Akhenaton. São de novo os soberanos os mediadores divinos; só eles transmitem a vontade divina ao povo – tendo por única reserva que na vida privada da alma se conservou um resto da personalidade imediata do homem para Deus.

O aparecimento de Cristo não teria modificado em nada a situação; o seu motivo era a renovação da aliança com Deus, que tinha sido quebrada pela rebelião da escolha de Saul para rei. Cristo teria sido enviado para a redenção dos homens do pecado da rebelião e para os conduzir para o reino de Deus; este reino seria, todavia, um reino de perdão e não seria deste mundo; só depois da ressurreição é que Cristo exerceria a soberania real. O poder eclesiástico neste mundo passou de Cristo para os apóstolos e destes, pela imposição das mãos, aos seus sucessores até que os soberanos adoptassem o cristianismo submetendo-se, desta vez, imediatamente a Deus – e não aos apóstolos – enquanto ser revelado. Os soberanos cristãos são os detentores do poder eclesiástico, e é pela sua mediação que a soberania divina é restabelecida neste mundo sobre as *ecclesia* que lhe são submissas.

A nova *ecclesia* está, assim, em luta com a antiga *ecclesia* cristã e, enquanto obra da vontade divina, deve defender-se de ataques que não podem então ser compreendidos senão como sendo obra do diabo. É por esta razão que Hobbes deve opor ao símbolo do Leviatão o símbolo do reino do diabo. A partir do momento em que a humanidade cristã é posta em questão, fragmenta-se no conjunto das *ecclesia* das comunidades políticas cristãs; a tentativa de conservar ou de construir uma *ecclesia* cristã

universal, enquanto instituição com uma personalidade própria, não pode ser compreendida senão como obra de Satanás; a Igreja católica, com a sua pretensão de superioridade espiritual sobre todos os cristãos, seria então um reino das trevas que procuraria interromper a persecução da ideia do povo divino desde o período judaico pré-diástico até à idade do *Commonwealth* cristão. O Estado é a Igreja, e quem se apresenta como opositor desta nova *ecclesia*, do Leviatão, torna-se Satanás – da mesma forma que na história judaica a Palestina era o reino de Deus e as nações inimigas vizinhas eram o reino do inimigo jurado, do diabo.

Tal antagonismo permaneceu vivo durante muito tempo na Inglaterra. Assim, Daniel Defoe foi o autor de uma vasta história política do diabo; e em 1851 o cardeal Newman[22] terá ainda julgado necessário demonstrar o absurdo de tal concepção satânica da Igreja católica, estabelecendo sobre a base do comentário de Blackstone e da Constituição inglesa uma imagem do Estado inglês que correspondia, de ponta a ponta, às imagens do reino do diabo tal como as que se encontram na literatura anticatólica da época, a fim de demonstrar que um tal processo podia ser utilizado indefinidamente. Todavia, a sátira do cardeal terá sido ultrapassada pela realidade: o símbolo do diabo, de Hobbes, tal como o símbolo do *Commonwealth*, mostrou a sua capacidade de se impregnar fosse de que sentido histórico fosse. A história político-religiosa da Europa desenvolveu a *ecclesia* particular sobre o plano intramundano e, igualmente, soube criar as imagens correspondentes dos reinos do diabo.

---

22 O cardeal John H. Newman (1801-1890) foi um dos membros influentes do movimento puseísta, que irá censurar uma facção da Igreja anglicana do catolicismo romano, tornando-se ele próprio cardeal depois da sua conversão.

5.

A comunidade intramundana. Simbólica. Fé.

A comunidade intramundana

Desde o século XVII que os traços fundamentais da simbólica político-religiosa europeia não terão experimentado modificações importantes. Hierarquia e ordem, *ecclesia* universal e particular, reino de Deus e reino do diabo, profetismo e apocalipse, continuam a ser a linguagem das formas da religião comunitária, até hoje. Os seus significados, pelo contrário, transformam-se lentamente na direcção que já foi indicada pelo Leviatão. A *ecclesia* separa-se cada vez mais da união do reino universal com o seu cume hierárquico em Deus, até se automatizar em conjuntos particulares e se encerrar de maneira intramundana. Deixou de ser atravessada pelo fluxo sagrado desde a última fonte para se tornar, ela própria, na substância sagrada originária. Vestígios da antiga organização mantiveram-se através de fórmulas que perderam doravante o sentido, como a invocação do facto de a comunidade, num encerramento sagrado, agir «sob a ordem de Deus» quando se alarga mundanamente; mas esta «ordem de Deus» é sinónimo de fórmulas intramundanas tais como «por imperativo da história», «missão histórica» ou ainda

«segundo a lei do sangue», etc. Por isso não nos resta senão prosseguir as linhas traçadas desde há muito tempo e indicar os sintomas do impregnamento por estes novos significados, com que toda a gente está de acordo em constatar como factos, mas que raramente são percebidos como expressões de religiosidade política.

O mais sólido fundamento da nova intramundaneidade, trabalhado pelos séculos desde a baixa Idade Média, é o conhecimento do mundo enquanto inventário de estados de coisas de todos os géneros e enquanto saber das suas relações de essência e de causalidade. O saber do espaço e da natureza, da terra e dos povos que a habitam, da sua história e da sua diferenciação espiritual, das plantas e dos animais, do homem enquanto ser carnal e espiritual, da sua existência histórica e da sua capacidade de conhecimento, da vida da sua alma e dos seus instintos – todo este saber enche maciçamente a nova imagem do mundo e separa todo o saber relativo à ordem divina, a fim de o ultrapassar. A questão metafísica radical de Schelling: «Porque é que há mais ser que nada» permanece a preocupação de uma minoria e não significa nada aos olhos de vastas massas quanto à sua atitude religiosa. O mundo como conteúdo afastou o mundo como existência. Os métodos da ciência, como formas de estudo do significado do mundo, tornam-se nos métodos universais em que se deve fundir a atitude do homem em relação a ele; durante longos períodos, desde o século XIX até hoje, o termo «metafísica» tornou-se numa injúria e a religião num «ópio do povo» ou ainda, numa formulação mais recente, uma «ilusão» de futuro incerto. Face às religiões espirituais e à sua visão do mundo, formaram-se contrafórmulas que se legitimam a partir da ciência como sendo a única forma válida da inteligência, por oposição à Revelação e ao pensamento místico; desenvolvem-se, assim, as «concepções científicas do mundo», o

«socialismo científico», o «estudo científico das raças»; todos os «enigmas do mundo» são inventariados e resolvidos. Ao mesmo tempo, assiste-se ao declínio do saber relativo às questões fundamentais do ser e da linguagem simbólica da sua expressão, que se divide em círculos restritos. Indiferentismo, laicismo e ateísmo tornam-se nas características de uma nova imagem do mundo que se impõe, incontestavelmente, por todo o lado.

Os homens podem, assim, deixar desenvolver o sentido do mundo até que o próprio mundo e Deus desapareçam para eles, mas não podem escapar à problemática da sua existência. Esta sobrevive em cada alma individual e quando o próprio Deus se torna invisível para o mundo, são os sentidos deste mundo que se tornam divinos; quando os símbolos da religiosidade supramundana são banidos, são os novos símbolos, nascidos da linguagem científica intramundana, que tomam o seu lugar. A comunidade intramundana reconhece o seu apocalipse do mesmo modo que a *ecclesia* cristã, com a única diferença que os seus anunciadores modernos dão relevo às suas criações simbólicas dos juízos científicos. Já traçámos algumas linhas directas entre a simbólica joaquina e a época moderna, para chamar a atenção sobre a continuidade da linguagem das formas simbólicas. Basta ao apocalipse intramundano separar da sua variante joaquina o reino final extramundano, o *sabbat* eterno, o além, para dispor da linguagem simbólica apropriada à intramundaneidade. O reino final já não é uma comunidade transcendente do espírito, mas o estado terreno de uma humanidade acabada. A *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico*, de Kant, prefigura uma tal visão da história, na qual a pessoa humana dotada de razão, enquanto intramundana, se eleva a estádios cada vez mais elevados da perfeição para aceder, finalmente, sob a égide de soberanos esclarecidos, à comunidade livre

e cosmopolítica. A humanidade toma-se no grande colectivo do desenvolvimento, ao qual cada homem deve dar a sua contribuição; ela está encerrada mundanamente, só avança enquanto totalidade e o sentido da existência individual toma-se na acção instrumental com vista ao progresso colectivo. A fórmula é radicalmente colectivista, radical ao ponto de o próprio Kant exprimir a sua «inquietação» quanto à sua própria construção, na medida em que o homem não tira proveito da sua actividade em favor do colectivo, e que só as gerações futuras entrarão na perfeição do paraíso terrestre. Face às resistências cristãs, Kant encontra a solução através da imortalidade pessoal, mesmo se o seu leitor ficar com a impressão que ela não pode constituir, aos seus olhos, uma alternativa bastante para a vida mundana da pessoa racional acabada. A revelação de Kant está ancorada na humanidade inteira – mas outros anunciadores do apocalipse reduzem a sua simbólica à missão de uma comunidade particular. Fichte desenvolve a sua revelação em relação à simbólica do evangelho de São João; o reino final, enquanto reino terreno, é o reino de Deus e nenhum outro povo, senão o dos alemães originários, tem o poder de regenerar a humanidade e de realizar o reino de Deus. August Comte desenvolve as teorias de Vico e de São Simão no quadro da lei dos três estádios históricos, a idade religiosa, a idade metafísica e a idade positivo-científica, e estima que são os franceses os portadores do espírito positivo. Marx organiza a história segundo as etapas do comunismo primitivo do Estado de classe e do comunismo final, e vê no proletariado o portador da realização do reino final. Os teóricos da raça, desde Gobineau, vêem a história mundial como o movimento e o combate das raças, e vêem como portador uma raça nórdica ou germânica eleita. Cada um destes apocalipses criou, igualmente, na história europeia, a sua própria simbólica

do diabo. Já evocámos a Igreja católica, designada como o Satanás correspondente ao Leviatão. O diabo de Kant é a instintividade humana; Fichte concebeu de maneira gigantesca a figura do Satanás Napoleão; para o apocalipse positivista, são a religião e a metafisica que constituem as forças do mal: para o proletário, o burguês; para a raça eleita, a raça inferior, sobretudo os judeus, designados como a «raça inimiga».

O aspecto comum a toda a simbólica moderna é o seu carácter de «ciência». Revela-se aqui uma dinâmica singular que, em menos de um século, modificou fortemente a estrutura espiritual da comunidade intramundana. Os apocalipses que acabámos de enumerar são *naïves*, quer dizer que adoptam de boa fé o carácter de juízos científicos para sustentar as suas teses. Contudo, desde meados do século XIX, no começo do Marxismo, que se vê desenvolver uma crítica cada vez mais radical dos apocalipses, no quadro da explicação das ideologias. Estas críticas procuram provar que os sistemas simbólicos não correspondem às exigências de um método científico e que foram formados a partir de certas configurações de interesses assaz determinados. Com esta pretensão científica, o apocalipse situa-se no terreno da discussão científica e encontra-se dissolvido a partir dos seus próprios pressupostos. No seguimento das diferentes decomposições instigadas por esta crítica ideológica, poder-se-ia supor que se prepara um retorno a imagens mais sólidas do mundo – mas é então que se produz a coisa mais estranha: a posição da religiosidade intramundana é tão forte, que os seus apocalipses não se desagregam sob o ataque da crítica científica e é o próprio conceito de verdade que se encontra radicalmente transformado. Na primeira fase desta evolução, reconhece-se o carácter não científico dos símbolos; contudo, o homem politicamente religioso não os deixa cair, antes pelo contrário, tenta manter o símbolo face ao seu poder

de unificação das massas, mesmo se cientificamente não se justificar. Em vez do Apocalipse ingénuo* salienta-se, doravante, o apocalipse consciente, em vez do sistema que se define sobre bases racionais e teóricas, nacionais e económicas ou sociológicas, salienta-se agora o «mito»; o mito é criado conscientemente para unir afectivamente as massas e para as meter em estados de alerta e de redenção que serão politicamente eficazes. Mas como o mito não se pode legitimar através de uma revelação extramundana e não se pode resistir à crítica científica, vê-se desenvolver, numa segunda fase, um novo conceito de verdade, que Rosenberg definiu como o conceito da verdade orgânica. Encontramos já estas premissas em Hobbes, na tese que defende que uma doutrina que perturbasse a unidade e a paz do *Commonwealth* não poderia aspirar à verdade; esta teoria reformula-se agora numa versão em que se aceita por verdadeiro o que favorece a existência da comunidade nacional intramundana, organicamente fechada. O conhecimento e a arte, o mito e os costumes, são verdadeiros a partir do momento em que estão ao serviço do povo unido pelos laços da raça. «É daí que emergem e é aí que regressam. E todos encontram o seu critério decisivo no facto de elevarem a forma e o valor interior desta raça, de a educarem com mais valor, de a formarem com mais força vital[23].» A formação do mito é, assim, subtraída de toda a discussão racional e aproxima-se da verdadeira simbólica, concebida como um conjunto de formas sensíveis nas quais a experiência intramundana e a vivência transcendente se fundem numa unidade perceptível.

O carácter pragmático da fé intramundana faz com que o homem que concebe a religião desta maneira esteja

---

* *Naïve* na tradução francesa.

[23] Alfred Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts*, Munique, Hoheneichen-Verlag, 1941, p. 684.

pronto a conhecer a técnica psicológica da criação dos mitos, da propaganda e da sua afirmação social, mas que, no entanto, não se deixe perturbar por este saber na sua fé. Se tudo o que pode promover a comunidade é verdadeiro, então os meios que permitem afirmar o mito fundador da comunidade não só são os bons meios, no sentido técnico, mas igualmente justificados, e mesmo necessários, no espírito religioso da comunidade. Desde então, foi possível desenvolver a técnica da propaganda dos mitos até ao seu alto nível actual, sem que o próprio facto da propaganda destruísse a sua razão de ser. A investigação, no campo da psicologia do subconsciente, sobre a vida instintiva do indivíduo e das massas, pôde ser utilizada tecnicamente sem que este apelo ao carácter instintivo tenha provocado oposição. O estudo do fundo instintual conduziu tão pouco a uma racionalização da personalidade, como a crítica da ideologia conduziu à destruição da crença numa revelação intramundana. Muito pelo contrário, conduziu à constatação de que o ódio era mais forte que o amor e, a partir daí, que a libertação das pulsões agressivas e o encorajamento às atitudes de ódio eram meios privilegiados para a realização dos fins comunitários.

O alcance deste importante fenómeno aparece de forma tão evidente, enquanto carácter da religiosidade intramundana quando o comparamos com uma consideração supramundana da articulação dos fins e dos meios, como a que propõe Santo Inácio de Loyola. As considerações de Santo Inácio assentam sobre a utilização dos bons meios para o único fim da criatura, o de saber viver no respeito a Deus e assegurar a salvação da sua alma. É com vista a este fim que os meios apropriados devem ser escolhidos, «de forma a que eu não suborne nem submeta violentamente o fim aos meios, mas antes os meios ao fim». É com plena consciência do carácter instintivo do

homem que, mais do que uma subordinação total da forma de viver, como meio de salvação da alma – ainda que esta ou aquela maneira de conduzir a sua vida não respondam a «afeições desordenadas» mas, contudo, dependam desta razão quando Deus vier ao encontro desta alma – é proposto um discernimento minucioso do seu fim. Desde então, a maneira de viver vale pela qualidade de meio mundano que recebe o seu significado do fim supramundano, sem nada conter que seja incompatível com a causa sagrada. Quando a existência colectiva intramundana toma o lugar de Deus, a pessoa torna-se num membro ao serviço do sentido sagrado do mundo; torna-se num instrumento, como já o notava Kant – mas ainda com «inquietação»; o problema da maneira individual de viver, da existência física e espiritual, não tem importância senão em relação à comunidade englobante erigida como *Realissimum*. Em atitude de religiosidade intramundana, o homem aceita esta posição; considera-se a si próprio como um instrumento, como engrenagem hegeliana da grande totalidade, e submete-se, voluntariamente, aos meios técnicos com que a organização do colectivo o incorpora. O saber relativo aos significados do mundo e à técnica que cria já não são os meios temporais subordinados ao fim eterno de uma vida unida a um Deus supramundano, mas formam aqui o sangue vital do próprio Deus intramundano; edificam o *corpus mysticum* do colectivo e religam os membros na unidade do corpo; não são rejeitados como atentados à dignidade da pessoa, não são mesmo simplesmente aceites como vindos de uma ordem do momento, são favorecidos e desejados ardentemente como métodos de união religiosa e extática entre o homem e o seu Deus. A criação do mito e a sua propaganda, através da imprensa e da rádio, os discursos e as festas comunitárias, as reuniões e as paradas, o trabalho planificado e a morte à luta, são as formas intramundanas da *unio mystica*.

Simbólica

A simbólica da *ecclesia* intramundana, completamente encerrada sobre si própria, não devia ir muito além do símbolo do Leviatão – o único passo decisivo será a decapitação de Deus. Na simbólica de Hobbes, a multidão dos homens reunia-se na unidade do *Commonwealth*, segundo as regras de um direito exigido por Deus; e o *Commonwealth* cristão, enquanto pessoa colectiva, estava subordinada a Deus e ao soberano, enquanto mediador divino. Já chamámos a atenção para o parentesco com a religião do império de Akhenaton e para a orientação do símbolo a partir do povo eleito de Abraão. Na simbólica intramundana acabada, esta união com Deus está agora interrompida e é doravante a própria comunidade que toma o lugar da fonte de legitimação da pessoa comunitária. A linguagem desta simbólica está muito bem desenvolvida racionalmente e relativamente uniforme, porque os teóricos das duas *ecclesiae* radicalmente intramundanas, a italiana fascista e a alemã nacional-socialista, extraem das suas fontes o mesmo vocabulário que o romantismo alemão. A substância sagrada é para ambas o espírito do povo, o *Volksgeist*, ou o espírito objectivo, um *Realissimum* imtemporal, e que se torna realidade histórica através da obra de homens individuais enquanto membros do seu povo. Mussolini fala do fascismo como de uma ideia religiosa e da política do regime como de uma política religiosa, uma vez que o fascismo parte do pressuposto que o homem está ligado a uma *Volontà obiettiva*, e que, através deste laço, adquire a personalidade num reino espiritual, no reino do seu povo.

A simbólica, baseada neste pressuposto, constrói-se em formas prefiguradas por Hobbes. O povo é o «povo da multidão», enquanto comunidade de língua, de costumes, de cultura, de trocas comerciais, e torna-se no

«povo da unidade», na pessoa histórica, graças à organização política. Para os portadores da personalidade da comunidade, a hipótese do contrato social de Hobbes e a eleição do soberano vêem-se substituídos por um outro princípio de selecção intramundana e sagrada: tanto na teoria italiana como na alemã, a pessoa do compatriota relaciona-se muito com o *Volksgeist*, com o espírito do povo, porque é somente através desta relação que o compatriota possui um estatuto no povo, enquanto corpo espiritual – mas este estatuto não é o mesmo para todos. Para certos homens, um pequeno número, o *Volksgeist,* vive mais fortemente, enquanto para outros, a multidão, vive mais debilmente, mas é somente num único que se exprime plenamente, no *Führer*. «O *Führer* é penetrado pela ideia; ela age através dele. Mas é igualmente ele quem pode dar a forma viva a esta ideia. É nele que se realiza o espírito do povo e se forma a vontade do povo; é nele que o povo, englobando todos os indivíduos, e por isso nunca completamente reunido concretamente na sua totalidade, adquire a sua forma visível. Ele é o representante do povo», escreve um teórico alemão actual. O *Führer* é o lugar onde o *Volksgeist* penetra na realidade histórica; o Deus intramundano fala ao *Führer* como o Deus supramundano falava a Abraão, e o *Führer* transforma as palavras divinas em ordens aos seus partidários e ao povo. A relação com a simbólica do Leviatão é muito estreita, ao ponto de serem empregues as mesmas palavras para compreender a personificação mística da *ecclesia*: o *Führer* é o «representante», na teoria alemã, com o mesmo título que o soberano de Hobbes, que era o representante, o portador da personalidade do *Commonwealth.* Mantém-se, a este respeito, uma diferença entre as simbólicas italiana e alemã, na medida em que o *Volksgeist* italiano é compreendido de forma mais espiritual, enquanto que, na simbólica alemã, o espírito

está ligado ao sangue e o *Führer* torna-se no porta-voz do *Volksgeist* e o representante do povo, graças à sua unidade na raça.

Há um outro elemento da teoria, que não é menos cuidadosamente racionalizado do que os que acabamos de evocar: o ponto difícil é o estatuto da personalidade dos outros membros do povo. São, com efeito, por um lado, os elementos do povo, porque é neles que vive o *Volksgeist*, mas por outro estão em relação política e organizacional com o *Volksgeist* através da mediação do *Führer*. A religião do império de Akhenaton tinha resolvido o problema da forma radical, ao atribuir ao Faraó a função de mediador e ao fazer descer, a partir dele, a vontade de Deus sobre o povo. Na simbólica intramundana, o *Führer* e o povo estão ligados pela substância sagrada que vive tanto num como no outro; o Deus não vive no além mas no próprio homem; e, consequentemente, seria possível que o *Volksgeist* se exprimisse igualmente na vontade do povo, que a voz do povo se tornasse na voz divina. Contudo, os teóricos ultrapassam este problema, reconhecendo, por um lado, a existência histórica do povo enquanto expressão do *Volksgeist* nos usos e costumes, na língua e na cultura, e – especialmente na teoria alemã – ao interpretar a organização estadista como o edifício ao abrigo do qual o povo nacional se pode desenvolver correctamente; por outro, afastam a determinação política da vontade pelo povo – de novo de forma especialmente clara na teoria alemã: o *Führer* é o único portador da vontade do povo. Na doutrina do plebiscito, a ideia de que o voto seria um acto da vontade é categoricamente recusada. O plebiscito deverá reforçar e mostrar ao resto do mundo o acordo entre a vontade objectiva do povo, incarnado pelo *Führer*, e a convicção subjectiva dos membros do povo; o plebiscito é uma profissão de fé a favor do *Führer* e não a manifestação de uma vontade própria.

É por esta razão que, se o plebiscito não confirmar a vontade do *Führer*, este não tem de recuar perante a vontade do povo, uma vez que a recusa não é a vontade objectiva do povo mas somente a expressão de uma subjectividade arbitrária. Segundo esta construção, a simbólica aproxima-se fortemente do modelo egípcio; é somente ao *Führer* que Deus fala e o povo conhece a sua vontade unicamente através da mediação do *Führer*.

Fé

O mundo dos símbolos é um mundo acabado, último – vamos agora regressar às origens, a estes poderes que forjam as formas simbólicas. Os *Chants du Reich* de Gerhard Schumann[24] são uma das mais fortes expressões destas agitações político-religiosas. Permitem-nos seguir as agitações da alma a partir das quais se constroem os símbolos e a realidade histórica da comunidade intramundana. Enquanto agitações religiosas encontram as suas raízes na experiência da condição de criatura; mas o *Realissimum* em que se libertam já não é o Deus da experiência cristã, mas o povo e a fraternidade dos companheiros de destino, e os êxtases já não são espirituais mas instintivos e conduzem à embriaguez sanguinária do gesto. Empregamos aqui as fórmulas com que o próprio poeta exprime a sua experiência.

A agitação originária do abandono da criatura é descrita como um estado de irrealidade onírica, como o frio de uma solidão fechada sobre si própria; é deste

---

[24] Gerhard Schumann, nascido em 1911, publicará pela primeira vez os seus *Chants du Reich* numa compilação de 1932 (*Der Weg führt ins Ganze*, Munique, Albert Langen Verlag). Depressa se torna, pela crítica literária nacional-socialista, num dos mais célebres jovens poetas.

estado que surge então a alma inflamada para se unificar com o Todo sagrado; uma ardente corrente de agitação arranca-a da sua solidão e guia-a para a fraternidade de «Terra, Luz e Coisa». A passagem da atitude do orgulho crispado à fusão e às ondas da corrente é, ao mesmo tempo, activa e passiva; a alma pretende-se e vive-se a si própria como activa na construção dos obstáculos, mas ao mesmo tempo é levada pela corrente à qual não pode senão deixar-se ir.

A alma unificou-se com a corrente das ondas fraternais do mundo: «E eu era único. E o Todo corria.» A corrente leva para longe, quebra todos os muros e deixa a alma atirar-se para a totalidade do povo; no encontro e na unificação, a alma despersonaliza-se; liberta-se completamente do círculo frio do seu próprio Eu; estende-se para além da sua solidão friorenta, torna-se «boa e grande»; na perca do seu Eu, ascende à realidade maior do povo: «Perdi-me a mim próprio e encontrei o povo, o *Reich*.» Numa visão ulterior, a terra alemã rejuvenesce, um novo céu curva-se por cima dela e do caos eleva-se agora o Graal, a imagem da nova ordem a quem a alma e os seus companheiros prometem obediência numa fraternidade de juramento. Mas a realidade ainda permanece opressiva, o tempo pesa com todo o seu peso sobre o *Reich*, e os «Justos» serão enfeitiçados magicamente pelo seu juramento, «no desejo da hora da chama, que esperam ardentemente». E a aflição tornava-se cada vez mais forte, a vida extinguia-se, enquanto não surgisse, das brasas do último instante precedendo o desmoronamente, de mil goelas escancaradas, o grito: «O *Führer*! Submete-nos! Senhor, liberta-nos!»

É numa visão bíblica – «Então chegou a noite. O Único levantava-se e lutava» – que o *Führer* tão esperado aceita de Deus o mando de libertar o seu povo:

E descendo lentamente
Ele brandiu a chama através da noite.

Os milhões inclinaram-se diante dele em silêncio.
Libertos. O céu inflamava-se com uma nova
aurora.
O sol levantava-se. E com ele levantava-se o Reich.

Esta última visão não transgride o espaço da agitação religiosa da alma individual. A aflição do povo e a redenção através do *Führer* não são acontecimentos históricos exteriores que o poeta ilustra; a aflição é a aflição da alma que se perdeu extaticamente no povo, o sofrimento é o seu próprio sofrimento; e o *Führer* é o salvador que, após a sua luta com Deus, desce da montanha para libertar o povo, para libertar a alma individual que fez juramento de obediência ao Graal e à edificação da grande catedral do *Reich*.

A agitação religiosa não se apazigua com a unificação com a totalidade; necessita da tensão do combate e do êxtase do gesto. O gesto libertador do *Führer* e a vitória da aliança dos «Justos» na fundação empírica do *Reich* marcam um corte que exprime depois claramente aquilo que já antes se podia entender: que o drama religioso pessoal e o drama do povo inteiro poderiam tomar de novo caminhos diferentes. No momento da tensão e da espera, os servidores do Graal são os portadores e os combatentes do futuro *Reich*; depois do seu estabelecimento político e organizacional, o fervor dos Justos separa-se dos assuntos do quotidiano e da azáfama libertada do combate. Do mesmo modo, no poema: «E depois das vitórias vêm os que as festejam – São então eles os grandes, e o soldado permanece mudo», o poeta volta-se contra estes atarefados tacanhos e ignorantes que pretendem explicar o sentido do passado, enquanto os combatentes interrogam o destino na espera de novas ordens; permanecem atormentados pelo desejo de voltar a combater: «Não é chegado o momento de se deixar declinar ao ritmo das festas. – Estamos ocupados a construir o novo *Reich*»; embora os outros não tivessem com-

preendido que é «O destino que se começou a cumprir». Ergue-se uma oração:

Não permitais que me instale confortavelmente.
Não permitais que me sacie e que aspire ao repouso.
Impele sempre o meu coração para o desespero e a inquietude.

Um outro verso ordena: «Atira-te para além do teu querer! Para além das estrelas! Sempre mais alto!» A vontade de se perder a si e de se escapar no êxtase é pressionada por uma profunda angústia existencial, como o exprime o *Poème de la cathédrale*:

E qualquer medo, qualquer horrível pavor
Liberta-se: sucessivamente, sempre mais alto!

O poema *Le Geste* relata as fases da agitação do gesto até à libertação última. Não é na vitória que reside o sentido do gesto, mas no próprio gesto; o sofrimento que se inflige ao inimigo deve regressar à alma de quem defere os golpes: «E quando bates, atinge o teu próprio coração»; o amigo deve ser aniquilado da mesma forma que o inimigo, até à mais completa solidão; no gesto, o gesto pernicioso e destrutivo, aquele que o comete atinge-se a si próprio até à extinção do seu próprio desejo e ao esgotamento da sua vontade; o gesto puro, sem objectivo, o encarniçamento sobre si e a dilaceração da sua própria carne, são actos místicos de dissolução de si próprio e de comunhão com o mundo até ao êxtase na embriaguez do sangue: «e o gesto será bom, tão vermelho como o sangue.»

Para tais homens, designados pelo destino, o mundo novo da vitória é um mundo surdo e vazio; sentem-se estranhos à quotidianeidade e às festas:

Nos seus olhares duros e impassíveis
Transportam apenas patíbulos, piedade nenhuma

Reduzidos, diminuídos, revoltando-se às vezes, esperam, «espiando a ordem vindoura». Encontram-se fora desta azáfama como «um grupo de homens resolutos», unidos entre si, «porque o sangue de um coração dilacerado agarra-se aos corações dos homens», como o coração, a alma do *Reich*, submissa somente ao «*Führer*, que está só», o *Führer*, com que sonham à noite.

Sob os seus passos ressoa a lei do sangue.
Na sua alma levam o Graal.
Servidores do Führer, *guardiães e vingadores,*
É neles que ele arde,
É com eles que se ergue, o Reich.

Epílogo

Entregámo-nos ao estudo das religiões políticas com o olhar do sábio – daí façamos, primeiramente, o balanço deste saber: a vida dos homens na comunidade política não pode ser delimitada como uma esfera profana, na qual só nos competisse questões de organização do direito e do poder. A comunidade é igualmente um domínio de ordem religiosa e todo o conhecimento de uma situação política será insuficiente num ponto decisivo, se não englobar as forças religiosas da comunidade e os símbolos nos quais se exprimem, ou melhor, se, ainda que as englobe, ela todavia não as identificar como tal e as transpor em categorias irreligiosas. O homem vive na comunidade política com todas as características do seu ser, tanto corporal como espiritual e religioso. Para o ilustrar tomámos unicamente exemplos no espaço cultural mediterrânico e ocidental, mas a tese pretende ser geral e é igualmente válida para as formas políticas do Oriente. A comunidade política está sempre incorporada na relação entre a experiência humana do mundo e do divino, quer seja no caso em que o domínio político ocupa um lugar inferior à ordem divina na hierarquia do ser, ou no caso em que ele próprio se encontra divinizado. Do mesmo modo, as agitações da religiosidade sopram através da linguagem da política que se toma, assim, significativamente, na simbólica da penetração da experiência mundana pela

experiência transcendente e divina. Em cada civilização podemos encontrar elementos da linguagem das formas simbólicas que desenvolvemos a partir dos exemplos mediterrânicos e europeus: a hierarquia, na qual a substância sagrada do Deus transcendente se estende à comunidade das criaturas; a *ecclesia*, como substância sagrada da comunidade; o apocalipse, como revelação do reino; os monarcas sagrados, como mediadores do divino e portadores da personalidade da comunidade.

Penetremos agora, nós próprios, no domínio religioso – a via cristã será, assim, clara; Francfortois afirma na *Théologie allemande*[25]: «Se a criatura se apropria de qualquer coisa de Bem, como o são o ser, a vida, o conhecimento, o poder, numa palavra, tudo a que se deve chamar bem, ou se ela pensa que ela é isso, que isso é seu ou lhe pertence, ou vem dela, é, frequentemente, uma aversão. Que fez o diabo, ou o que foi a sua queda ou a sua aversão senão apropriar-se também de ser qualquer coisa, pensando que qualquer coisa era sua ou lhe pertencia? Esta apropriação, os seus "eu", "me", " a mim", "meu", foram a sua aversão e a sua queda. Ainda assim é.» As diferentes maneiras em que o domínio da organização humana e política se incorporam na ordem ontológica não têm o mesmo valor. A religiosidade intramundana, que vive o colectivo como o *Realissimum* – seja a humanidade, o povo, a classe, a raça ou o Estado – é abandono de Deus; e por esta razão determinados pensadores cristãos opõem-se a misturar no mesmo plano,

---

[25] A *Theologia Deutsch*, de que o mais antigo manuscrito data de 1497, foi redigida por um sacerdote anónimo da ordem teutónica de Sachsenhausen, apelidado: o Francfortois. A sua doutrina mística segue de muito perto a tradição dos grandes dominicanos Eckhart e Tauler. O texto foi publicado pela primeira vez em 1516, ao cuidado de Martin Luther, influenciado por ele na sua juventude. Damos aqui a versão francesa de Jean-Jacques Anstett (Paris, PUF, 1983, p. 11).

mesmo que seja somente linguístico, a religião política intramundana e a religião espiritual do cristianismo; falam, por isso, de demonologias, por oposição à fé em Deus, ou mesmo de uma fé que é obra do homem, uma «mystique humaine[26] », que difere da fé verdadeira. A fé no homem, como fonte do Bem e do aperfeiçoamento do mundo, tal como domina o Século das Luzes, e a fé num colectivo como substância secretamente divina, tal como se desenvolve a partir do século XIX, é anticristã, e, segundo o texto de Francfortois, é aversão. E no espírito da *vita contemplativa* não dogmática da contemplação do ser na plenitude das etapas da natureza até Deus, a religiosidade intramundana e a sua simbólica ocultam as partes mais essenciais da realidade; barra o caminho que conduz à realidade de Deus e deforma as relações das etapas inferiores do ser.

Contudo, nem a via do saber, nem a via cristã, podem resolver o mistério de Deus e do ser. A criação divina contém o Mal, o esplender do ser é obscurecido pela miséria da criação, a ordem da comunidade é construída com ódio e com sangue no sofrimento e no abandono de Deus. A questão de Schelling sobre o fundamento do mundo: «Porque é que existe mais ser que nada», segue uma outra: «Porque é que é assim e não de outra forma?», a questão da *Teodiceia*.

---

[26] Em francês no original alemão.

Fontes bibliográficas

O conteúdo histórico efectivo do presente ensaio apoia-se quase exclusivamente sobre fontes originais.[27]

As considerações teóricas e as interpretações históricas não são recentes mas reflectem o actual estado da investigação. Para o leitor que deseja aprofundar a compreensão de questões específicas, indicamos algumas obras fundamentais sobre os problemas abordados.

As considerações sobre a história da religião seguem, genericamente, Erich Przywara, s.j., «Religionsphilosophie katholischer Theologie», em *Handbuch der Philosophie*, ed. A. Bäumler e M. Schröter, parte II, *Natur-Geist-Gott*, Munique-Berlim, R. Oldenbourg Verlag, 1927.

A obra de William James (*L'Expérience religieuse. Essai de psychology descriptive*, trad. Frank Abauzit, Paris, Alcan, 1908) é uma mina de descobertas para os fenómenos da nova religiosidade de massa, no final do século XIX.

Para o conhecimento dos fenómenos político-religiosos contemporâneos, é importante o estudo de Étienne de Greeff, «*Le Drame humain et la Psychologie des "mystiques" humaines*» (em «Foi et Mystiques humaines», *Études carmélitaines*, 22.° année, vol. I, Abril 1937).

---

[27] Quando disponíveis, indicamos as versões francesas das obras mencionadas.

As posições filosófico-antropológicas fundamentais do autor apoiam-se na vasta literatura contemporânea consagrada a este assunto; uma obra facilmente acessível é a de Max Scheler (*La Place de l'homme dans le cosmos*, trad. Dupuy, Paris, Aubier, 1951).

O capítulo sobre Akhenaton apoia-se em James Henry Breasted (*Histoire de l'Égypte*, trad. Jean Capart, 2 vols., Bruxelas, Vromant e Cie, 1926).

Sobre as questões relativas à Idade Média europeia, e em particular sobre o problema de Joaquim de Fiore, ver Alois Dempf (*Sacrum Imperium. Geschichts und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Munique-Berlim, Verlag R. Oldenbourg, 1929).

Sobre os problemas dos séculos XII e XIII, ver igualmente a obra de Georges de Lagarde (*La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Âge*, 2 tomos, Paris, Ed. Béatrice, 1934). Ver também Ernst Kantorowicz (*Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlim, Georg Bondi, 1928).

Sobre os novos ensaios visando a compreensão do problema político como um problema religioso, uma única obra chegou ao nosso conhecimento: Alexander Ular (*Die Politik. Untersuchung über die völkerpsychologischen Bedingungen gesellschaftlicher Organisationen*, Francfort-sur-le-Main, Rütten und Loening, 1906, «Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien», editada por Martin Buber, vol. III).

Bibliografia das obras publicadas de Eric Voegelin

1928 *Über die Form des amerikanischen Geistes*, Tübingen, J.C.B. Mohr.

1933 *Rasse und Staat*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, Berlim, Junker & Duennhaupt.

1936 *Der autoritäre Staat*, Viena, Springer.

1938 *Die politischen Religionen*, Viena, Bermann-Fischer. Reeditada em 1939 com um novo prefácio, Estocolmo, Bermann-Fischer.

1952 *The New Science of Politics*, Chicago, University of Chicago Press.

1956-1987 *Order and History* (5 vols.), Baton Rouge, Louisiana State University Press.
vol. 1: *Israel and Revelation*, 1956.
vol. 2: *The World of the Polis*, 1957.
vol. 3: *Plato and Aristotle*, 1957.
vol. 4: *The Ecumenic Age*, 1974.
vol. 5: *In Search of Order*, 1987 (obra póstuma).

1959 *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Munique, Kösel Verlag, 1959.

1966 *Anamnesis*, Munique, R. Piper Verlag, 1966.

1975 *From Enlightenment to Revolution*, editada por John H. Hallowell, Durham (N.C.), Duke University Press.

1980 *Conversations with Eric Voegelin*, editada por Eric O'Connor, S. J., Montreal, Thomas More Institute (retranscrição de quatro cursos e discussões realizados em Montreal em 1965, 1966, 1970 e 1976).

1989 *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, editada e prefaciada por Peter J. Opitz, Estugarda, Klett--Cotta (obra póstuma).
Autobiographical Reflections, editada e prefaciada por Ellis Sandoz, Baton Rouge, Louisiana State University Press (obra póstuma).

P. J. Opitz estabeleceu uma bibliografia completa das obras e artigos de Eric Voegelin, «*Bibliographie der Schriften von Eric Voegelin*», in *Zeitschrift für Politik*, vol. 2, Junho de 1985, pp. 225-235. A sua obra póstuma é imensa, compreendendo especialmente uma *History of Political Ideas* na qual trabalhou cerca de dez anos sem nunca a ter abandonado, tendo a Louisiana University Press empreendido a publicação de Collected Works, que englobam 34 volumes.

Encontram-se diversos contributos sobre a sua obra em *The Philosophy of Order*. (*For Eric Voegelin on his 80th birthday, January 3, 1981*), editada por Peter J. Opitz

e Gregor Sebba (Estugarda, Klett-Cotta, 1981), e em *Eric Voegelin's Thought*. A Critical Appraisal, editada por Ellis Sandoz (Durham, N.C., Duke University Press, 1982).

Foram-lhe consagradas várias monografias, todas publicadas nos Estados Unidos, entre as quais se destacam as de Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction* (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1981), de Eugene Webb, *Eric Voegelin, Philosopher of History* (Seattle & London, University of Washington Press, 1981) e de Kenneth Keulman, *The Balance of Consciousness. Eric Voegelin's Political Theory* (University Park & London, The Pennsylvania State University Press, 1990).



Índice

Obras já publicadas

– O declínio da mentira, *Oscar Wilde*
– A rosa é sem porquê, *Angelus Silesius*
– Obscenidade e reflexão, *Henry Miller*
– Inverno de 45, *Michel Deutsch*
– Guerra virtual, guerra real (reflexão sobre o conflito no Golfo), *Mario Perniola, Felix Guattari, Jean Baudrillard e Outros*
– O que é um autor?, *Michel Foucault*
– Sobre a leitura, *Marcel Proust*
– Manual de Epicteto (máximas, diatribes e aforismos), *Epicteto*
– O olho e o espírito, *Merleau-Ponty*
– A improbabilidade da comunicação, *Niklas Luhmann*
– A literatura como provocação, *Hans Robert Jauss*
– A função da poesia, *Jerónimo Savonarola*
– Perspectivismo e modernidade, *António Marques*
– A escrita do livro, *Maria Augusta Babo*
– Três ensaios, *Montaigne*
– O pintor da vida moderna, *Charles Baudelaire*
– Ética, medicina e técnica, *Hans Jonas*
– A revolução electrónica, *William Burroughs*
– Dança temporariamente contemporânea, *António Pinto Ribeiro*
– Língua de tradição e língua técnica, *Martin Heidegger*
– Da retórica, *Friedrich Nietzsche*
– Discurso sobre a estética – poesia e pensamento abstracto, *Paul Valéry*
– O mistério de Ariana, *Gilles Deleuze*
– A desumanização da arte, *José Ortega y Gasset*
– A vida como acaso, *José Jiménez*
– A ordem dos livros, *Roger Chartier*
– De um tom apocalíptico adoptado há pouco em Filosofia, *Jacques Derrida*

– Um não sei quê, *Benito Feijóo*
– A ilusão amorosa na ficção de José Régio, *Eunice Cabral*
– Traços – ensaios de crítica da cultura, *José A. Bragança de Miranda*
– A literatura e o mal, *Georges Bataille*
– Procurar uma frase, *Pierre Alferi*
– Breve história do corpo e de seus monstros, *Ieda Tucherman*
– Corpus, *Jean-Luc Nancy*